Landesbibliothek
Coburg

# Ernſt Platners
# Philoſophiſche
# Aphoriſmen

nebſt einigen Anleitungen
zur
philoſophiſchen Geſchichte.

Ganz neue Ausarbeitung.

Anderer Theil.

Leipzig,
im Schwickertſchen Verlage, 1800.

B II 10/47

Coburger Landes-Bücherei

# Vorrede.

Dieß iſt, unter einem alten Titel, ein ganz neues Buch: der andere Theil der Philoſophiſchen Aphoriſmen, den ich im Jahr 1782 herausgegeben habe, iſt dabey nicht einmal zum Grunde gelegt. Auch war er gar nicht von der Beſchaffenheit, daß etwas darauf hätte gegründet werden können: denn es fehlte ihm ſelbſt an einem Grunde. Die darinn abgehandelten Lehren hiengen nur locker unter ſich zuſammen, und ruheten, weil keine allgemeine Moralphiloſophie vorangeſchickt, und weniger, als alles, die Freyheit des Willens feſtgeſtellt war — auf nichts. Wirklich hatte ich damals ein Syſtem der allgemeinen Moralphiloſophie noch gar nicht durchdacht. Ich fühlte die Untauglichkeit des Prinzips der Selbſtliebe und das Bedürfniß eines reinen Moralgeſetzes, nur im Dunkeln: und ſo erklärte ich mich, bald wider die ſubjektifen Gründe der Tugend überhaupt, bald wider die Ableitung der Moralität aus Empfindungen des mo-

raliſchen Sinnes und der Sympathie insbeſondere, ohne etwas Beſſeres an die Stelle zu ſetzen. Daß ich jedoch ſchon damals ein beſſeres Moralſyſtem ahndete: davon giebt das kleine Geſpräch Zeugniß, aus dem ich, man verzeihe mir dieſe Eitelkeit, bloß weil das Kantiſche Formalprinzip ziemlich beſtimmt darinn angedeutet iſt, einige Stücke jetzt wiederum habe abdrucken laſſen: und zwar ohne die geringſte Veränderung; auſſer daß hin und wieder, ſtatt Müſſen, Sollen geſetzt iſt.

Bald nachher erſchienen Kants Schriften. Hier fand ich mein reines Moralprinzip deutlicher, als es je von mir ſelbſt gedacht worden war, entwickelt; aber auch zugleich mit Nebenſätzen umgeben, die meinen Widerſpruch in eben dem Grade reizten, in welchem das Prinzip, an ſich, mir den unbedingteſten Beyfall abnöthigte. Das gab mir Anlaß, die ganze allgemeine Moralphiloſophie zu durchdenken; und indem ich bey dieſen Unterſuchungen auch die Freyheitslehre, (für mich und meine Ueberzeugung), aufs Reine brachte: entſtand das Syſtem, welches hier in

dem erſten Buche erſcheinet. Wiefern daſſelbe mit dem Kantiſchen übereinkommt, oder davon abweichet: können die, welche das vorläufig zu wiſſen wünſchen, aus der hier beygefügten Ueberſicht des Inhalts abnehmen. In dem Buche ſelbſt iſt das allenthalben genau bemerkt: denn es gehörte zu meinem Plane, Kanten nie aus dem Geſicht zu laſſen.

Daß auf Fichtens Syſtem keine Rückſicht genommen iſt; das kommt daher, weil das erſte Buch völlig ausgearbeitet und zum Theil ſchon abgedruckt war, als ſeine moraliſchen Schriften erſchienen. Im übrigen kann es dem Publikum gleichgültig ſeyn, durch welche Umſtände der Abdruck des Werkchens unterbrochen und ſo lange aufgehalten wurde. Hätte ich es nicht eher herausgeben wollen, als bis ich ganz damit zufrieden war: ſo würde es niemals erſchienen ſeyn.

Es reut mich, daß ich, auch in dieſem andern Theile, um der Gleichförmigkeit willen, die falſche Orthographie beybehalten habe, welche ich, noch bey der Ausarbeitung des erſten, für die

wahre hielt. Jetzt iſt meine Orthographie die Adelungiſche; der ich auch in meinem Lehrbuche der Logik und Metaphyſik gefolgt bin.

Indem ich dieſes Lehrbuchs gedenke, erinnere ich zugleich, daß darinn die Reinholdiſche Rezenſion des erſten Theils der Aphoriſmen, in beſonders dazu beſtimmten Anmerkungen, beantwortet iſt. Wenn ich mir bey meiner Antikritik den Ton nicht erlaubte, den Herr Reinhold ſich in der Rezenſion angemaaßt hatte: ſo geſchahe es aus Achtung gegen die Philoſophie.

Leipziger Oſtermeſſe. 1800.

# Einleitung.

Wie ſoll der Menſch handeln, als ein vernünftiges Weſen? Wie will und will er nicht handeln, als ein endliches und ſinnliches? Wie kann er handeln, als ein moraliſches Weſen? Das ſind die drey Hauptfragen der allgemeinen Moralphiloſophie. Die beyden letztern haben ihr Intereſſe in der erſten. Was der Menſch theils nicht will, theils nicht kann: das unterſucht man nur, um deſto richtiger zu beſtimmen, wie er handeln ſoll. Dieſes Sollen ſetzt einen Widerſpruch voraus, von Seiten eines geſetzwidrigen Willens; und ſofern weiſet es hin auf Pflicht. Die angewandte Moralphiloſophie zeigt, wie der Menſch handeln ſoll in einzelnen Gegenſtänden; wie er leiten ſoll ſeine Neigungen, Gemüthsbewegungen und äußerlichen Handlungen.

## Erſtes Buch.

## Allgemeine Moralphiloſophie.

Erſtes Hauptſtück. Wie ſoll der Menſch handeln, als ein vernünftiges Weſen? Dieſe Frage veranlaßt ſehr natürlich zu der Beſtimmung des Begriffes der Tugend; der aber nur idealiſch, a priori, nicht pſychologiſch beſtimmt werden darf. Das Mittel dazu iſt, daß man feſtſtellt ein Ideal der vollkommenſten Moralität. Weil aber ein Sollen, ohne Vermögen, bloß auf moraliſche Chimären führen würde: ſo zieht man von dieſem Ideal ab, was mit dem Begriff eines endlichen Willens in Widerſpruch iſt. Und ſo entſtehet die §. 33. enthaltene Definizion der Tugend; wobey Rückſicht genommen wird: 1) auf das, was die Tugend thun, und 2) auf die Art wie ſie es thun ſoll: d. h. auf Materie oder Zweck, und auf Form oder Grund des Handelns.

Erſter Abſchnitt. Was ſoll die Tugend thun? Welches iſt ihre Materie, ihr Zweck? Der vollkommenſte mögliche Endzweck, der gedacht und gewollt werden kann: und dieſer iſt der Zweck aller Zwecke, der Endzweck an ſich; der Endzweck der Welt: die Glückſeligkeit. Alſo ſoll die Tugend, ihrem idealiſchen Begriffe nach, die Glückſeligkeit der Welt, nicht die ſelbſteigne, wollen. Ihr Zweck iſt objektif, nicht ſubjektif; d. h. ſie beabſichtigt das Gute, als etwas Objektifes, nicht als etwas Subjektifes. Aber das moraliſche Weſen der Tugend beſteht nicht in dieſem Zwecke; ſondern darinn, daß ſie ihn aus dem vernunftmäßigen Grunde will: alſo iſt der Zweck, der das moraliſche Weſen der Tugend beſtimmt, allerdings nur die Tugend ſelbſt, und mithin ein Formalzweck. Allein es iſt kein Grund abzuſehen, warum die Moralphiloſophie nicht auch feſtſtellen dürfte, was die Tugend thun, welches ihre Materie ſeyn ſoll. Und durch eine alſo eingeſchränkte Anweiſung des Zweckes, da er gar nicht ſubjektif iſt, wird die Moral bey weitem keine Glückſeligkeitslehre: das Syſtem der Selbſtliebe wird dadurch nicht begünſtigt. Die höchſte objektife Beſtimmung des Menſchen iſt Glückſeligkeit befördern; die höchſte ſubjektife iſt allein die Tugend ſelbſt. Die Mißverſtändniſſe, welche hier in der kritiſchen Philoſophie obwalten, entſtehen daher: daß man die beyden Begriffe, Gut und Vollkommenheit, verwechſelt. Die Glückſeligkeit iſt das abſolute Gut: die Tugend iſt das abſolut Vollkommene. Gut iſt nichts; hat keinen Werth, wird nicht geachtet, ſondern nur, nach ſeinem Preiſe, geſchätzt. Vollkommenheit allein hat einen Rang, verdient allein geachtet zu werden: alſo wird die Tugend allein geachtet. Sie erſcheint als Mittel, und die Glückſeligkeit, (die jedoch die Tugend nicht für ſich, ſondern außer ſich, objek-

tif, will), als Zweck. Aber genaues Nachdenken lehrt, trotz dem eingewurzelten Vorurtheil, daß das Mittel, (für die Vernunft), mehr iſt, als der Zweck; ſo wie freylich, für das Begehrungsvermögen, der Zweck mehr iſt, als das Mittel. Alſo weiſet dieſes Syſtem der Tugend ihren wahren Rang an; indem es dieſelbe als die abſolute Vollkommenheit, mithin als das Mittel, und nicht als das abſolute Gut, oder als einen materialen Zweck, darſtellt. Die Tugend hat allerdings, um Tugend zu ſeyn, keinen andern Zweck, als ſich ſelbſt, oder die Moralität. Da ſie aber doch in der Welt ſich äußern muß durch Handlungen: ſo iſt ihr fürs erſte dazu ein Zweck zu beſtimmen.

Anderer Abſchnitt. Wie, aus welchem Grunde, ſoll die Tugend handeln? Dieſes allein beſtimmt das moraliſche Weſen der Tugend. Der Grund kann kein anderer ſeyn, als der abſolut wahre: und dieſer muß in der Vernunft beruhen. Die wörtliche Darſtellung dieſes vernunftmäßigen Grundes, ſofern er 1) gedacht wird objektif, erſcheint in dem formalen Moralgeſetz: Thue dasjenige, wovon du, vermöge der Selbſteinſtimmung der Vernunft, einſieheſt, daß es geſchehen ſoll. Wenig davon unterſchieden iſt die Kantiſche Formel. Alle andere Moralprinzipe, das Prinzip des göttlichen Willens, der Selbſtliebe, des Wohlwollens, thun der Sache nicht Genüge. Jedoch haben insbeſondere die Freunde des Prinzips der Selbſtliebe jenes formale Prinzip ſtillſchweigend vorausgeſetzt. 2) Sofern der Grund des tugendhaften Handelns gedacht wird ſubjektif, iſt er allezeit verbunden mit irgend einem ſubjektifen Triebe. Dieſer iſt in der Idee der Tugend geſtattlich, wenn er nicht phyſiſches Wohlergehen, ſondern Selbſtachtung und moraliſche Zufriedenheit zum

Gegenſtande hat. Dieſe Hinſicht auf moraliſche Zufriedenheit kann nicht Eigennützigkeit genannt werden. Wer wird einen rechtſchaffenen Mann, der alles aufopfert um ſein Gewiſſen zu bewahren, eigennützig nennen? Aber eben ſo zwanghaft iſt es, wenn man leugnen will, die moraliſche Zufriedenheit ſey eine Art der Glückſeligkeit. Aller Streit beruhet hier in der Unbeſtimmtheit der beyden Wörter: **Glückſeligkeit** und **Eigennützigkeit**.

**Zweytes Hauptſtück.** Was will der Menſch thun und nicht thun, als ein endliches und ſinnliches Weſen? Sein Wille iſt, 1) als ein endlicher, durchaus ſubjektif; 2) als ein ſinnlicher, unfähig etwas zu begehren anders, als in der Form des Wohlergehens. In der erſten Rückſicht kann er, in der andern muß er mehr oder weniger eigennützig ſeyn. Vornehmlich die Sinnlichkeit des Menſchen, als eine von ihm nicht abhängige Beſchränkung des Willens, iſt hier in Betrachtung zu ziehen. Man ſcheint, gewöhnlich, nichts dabey zu denken, als Endlichkeit, Beſchränkung des Willens. Genauer erklärt, iſt ſie die Vermiſchung des Geiſtigen und Thieriſchen in dem Menſchen. Die Sinnlichkeit iſt unableglich, und in dem naturmäßigen Willen, (etwas anderes wäre ein freyer), giebt es keine beſondere Art eines vernunftmäßigen: er iſt durchaus ſinnlich.

**Drittes Hauptſtück.** Was kann der Menſch thun, als ein moraliſches Weſen? Beſitzt er moraliſche Fähigkeiten, um ſo handeln zu können, wie er, nach dem vernunftmäßigen Moralgeſetz, handeln ſoll?

Erſter Abſchnitt. 1) Moraliſcher Verſtand, 2) Moraliſcher Sinn, 3) Sympathie, 4) Geſel-

ligkeit: das ſind moraliſche Naturanlagen: Anlagen, nach niedern, unächten Moralprinzipien, Gutes zu thun; aber keine moraliſchen Fähigkeiten.

Anderer Abſchnitt. Moraliſche Fähigkeiten ſind allein: 1) Die das Moralgeſetz ſich ſelbſt vorſchreibende moraliſche Vernunft; 2) das undeutliche Bewußtſeyn des Moralgeſetzes oder das moraliſche Gefühl, (von dem moraliſchen Sinne ganz unterſchieden); und mehr als alles 3) die Freyheit. Ein endliches moraliſches Weſen muß aber nicht allein die moraliſche Freyheit haben, (die nichts anders iſt, als die Ungebundenheit der moraliſchen Vernunft), ſondern auch die abſolute; nach dem Sinne des Indeterminiſmus. Und dieſe abſolute Freyheit iſt in der moraliſchen Welt unleugbar. Denn Freyheit iſt Zufälligkeit der Willenshandlungen. Ohne das Poſtulatum: alle Willenshandlungen ſind zufällig: iſt kein Handeln möglich. Der Menſch handelt aber; alſo kann er ſich von dieſem Poſtulatum, für ſein moraliſches Daſeyn, eben ſo wenig losſagen, als, für ſein phyſiſches, von Ausdähnung und Raum. Die abſolute Freyheit iſt alſo eben ſo gewiß in der moraliſchen Welt, als, in der phyſiſchen, Ausdähnung und Raum.

Anhang zum erſten Buche. I. Antimoraliſmus iſt ein Syſtem, welches die Gründe der Moralphiloſophie, und mithin die Tugend ſelbſt, ausdrücklich und abſichtlich leugnet. Er leugnet entweder das Moralgeſetz, oder die Fähigkeit daſſelbe zu befolgen. II. Moraliſcher Skeptiziſmus iſt eigentlich kein Gedanke. Der Skeptiziſmus hat nur die Dogmen der theoretiſchen Philoſophie zum Gegenſtande: die Grundſätze der praktiſchen erkennt er als unumſtößlich

wahr. — III) Das Höchſte, was das Menſchengeſchlecht bis jetzt erreicht hat, iſt Kultur — ein Mitteldíng von Barbarey und Aufklärung. Wir ſind der Barbarey noch ungleich näher, als der Aufklärung.

## Anderes Buch.

### Angewandte Moralphiloſophie.

Einleitung. Die Tugend, ob das wohl nicht a priori zu der Beſtimmung ihres Weſens gehört, iſt unſtreitig das größte Mittel der bürgerlichen Glückſeligkeit. Sobald man ſie von dieſer Seite betrachtet, ſiehet man ein, daß ſie, in dem geſitteten Stande, einen höhern Schwung, mehr Energie und Enthuſiaſmus haben muß, als in dem ungeſitteten; deſſen bürgerliche Beſtimmung weit beſchränkter iſt. Man kann daher unterſcheiden niedere, und höhere Tugend. Jene entlehnt ihre Antriebe: 1) von den Freuden des moraliſchen Sinnes, 2) von der Hoffnung der Unſterblichkeit, 3) von der Furcht vor göttlichen Strafen; und iſt daher entweder empfindſame, oder aſzetiſche, oder gottesfürchtige Tugend. Die höhere, die allein wahre Tugend iſt, nimmt entweder bloß auf Moralität an ſich, oder in Verbindung mit der Idee der Gottheit, Hinſicht: und iſt alſo naturaliſtiſche, oder religiöſe Tugend. In dem ungeſitteten Stande iſt allein die gottesfürchtige, in dem geſitteten allein die religiöſe Tugend ſicher. Wie zeigt ſich nun beſonders die höhere Tugend: in Anſehung der Neigungen, Gemüthsbewegungen und äußerlichen Handlungen?

Erſtes Hauptſtück. Karakteriſtik der Neigungen. Deren giebt es, vermöge des menſch-

lichen Grundtriebes, drey: Sinnlichkeit in der engern Bedeutung, Neigung zum Eigenthum, Nei- zur Ehre.

Erſter Abſchnitt. Karakteriſtik der Sinnlichkeit in der engern Bedeutung.

I. Von den verſchiedenen Arten der Sinnlichkeit, in Anſehung ihrer Quellen: 1) phyſiſches Wohlleben; 2) Thätigkeit; 3) Ruhe; 4) Geſchlechtsluſt; 5) Aeſthetiſches, und 6) Moraliſches Vergnügen.

II. Von den verſchiedenen Formen der Sinnlichkeit, in Anſehung der Temperamente: 1) Eintheilung, 2) Schilderung der Temperamente.

Zweyter Abſchnitt. Von der Neigung zum Eigenthum.

I. Von der Neigung zum Eigenthum überhaupt: 1) ihr Grund, 2) ihre Theile.

II. Vom Geiz: 1) ſeine weſentlichen Eigenſchaften: a) Sparſucht, (Genauigkeit und Kargheit;) Erwerbungsſucht, (Eigennützigkeit, Gewinnſucht, Habſucht, Begehrlichkeit:) 2) ſeine verſchiedenen Arten: a) der wahnſinnige, b) der ſchwachſinnige, c) der egoiſtiſche, d) der phlegmatiſche, e) der mürriſche, f) der kaufmänniſche Geiz.

Dritter Abſchnitt. Von der Neigung zur Ehre.

I. Von den Quellen der Neigung zur Ehre. Dieſe ſind zu ſuchen in dem Streben nach perſönlicher Freyheit.

II. Von den Theilen der Neigung zur Ehre — und beſonders des Stolzes. 1) Eitelkeit, 2) Einbildung, (dieſe hat nicht immer zum Gegenſtande die ſelbſteigenen Vorzüge), 3) Pedanterey, 4) Ehr-

geiz; 5) Prahlerey, (Oſtentazion, Großthun, Ruhmredigkeit, Großſprecherey); 6) Ehrgefühl oder Stolz in der engern Bedeutung; 7) Hoffarth und Selbſtgenugſamkeit; 8) Eigenliebe; 9) Arroganz; 10) Hochmuth.

III. Von den verſchiedenen Arten des Stolzes: 1) der Ritterſtolz; 2) der ariſtokratiſche, 3) der demokratiſche Stolz; 4) der Geld- und Kaufmannsſtolz; 5) der Rang- und Adelſtolz; 6) der Weiberſtolz; 7) der Genieſtolz; 8) der Schulſtolz; 9) der philoſophiſche, 10) der moraliſche Stolz.

Anhang zum erſten Hauptſtücke. Außer dieſen drey Hauptneigungen giebt es gewiſſe Nebenneigungen, die mit jenen zuſammenhangen, und beſonders den Menſchen zum Gegenſtande haben; ſofern die Menſchen jene Hauptneigungen hindern oder befördern: Freundſchaft und Liebe; Eiferſucht, Feindſchaft und Haß.

Zweytes Hauptſtück. Karakteriſtik der Gemüthsbewegungen.

Erſter Abſchnitt. Von den Gemüthsbewegungen in dem Willensvermögen; oder von den Affekten.

I. Von den begehrenden Affekten. Dahin gehören: das Sehnen, die Lüſternheit, die Geilheit, der Enthuſiaſmus.

II. Von den verabſcheuenden Affekten. Dahin gehören: das Schrecken, die Schaam, der ächte und unächte Zorn, das Aergerniß, und die entweder wüthende, oder ſchwermüthige Verzweiflung.

Anderer Abſchnitt. Von den Gemüthsbewegungen in dem Empfindungsvermögen.

I. Von den angenehmen Empfindungen. 1) Die beſtimmten: Freude. (Bewunderung Hoffnung). 2) Die unbeſtimmten: Fröhlichkeit (Frohſinn, Heiterkeit, Luſtigkeit, Muthwille, Scherz, Spaaß, Schökerhaftigkeit).

II. Von den unangenehmen Empfindungen. 1) Die niedergeſchlagenen; a) die beſtimmten: Betrübniß. (Wehmuth, Gram, Harm, Furcht). b) Die unbeſtimmten: Traurigkeit. (Schwermuth). 2) Die unruhigen: a) die beſtimmten: Verdruß. (Kränkung, Unwille, Neid, Mißgunſt, Reue, Furcht). b) Die unbeſtimmten. Mißmuth.

III. Von den vermiſchten Empfindungen: Mitleiden, Belachen (das Komiſche und das Satyriſche.)

Anhang zum II. Hauptſtücke. Von der Apathie.

Drittes Hauptſtück. Karakteriſtik der Handlungen. — des Verhaltens und des Betragens.

I. Handlungen, (Pflichten, Tugenden,) der Mäßigkeit: 1) in Anſehung des Verhaltens: Frugalität, Nüchternheit, Eingezogenheit, Simplizität, Keuſchheit, Genügſamkeit, Beſcheidenheit: 2) in Anſehung des Betragens: Geſetztes Weſen, Sittſamkeit.

II. Handlungen (Pflichten, Tugenden) des Wohlwollens oder der Rechtſchaffenheit: 1) in Anſehung des Verhaltens: a) Gerechtigkeit. (Billigkeit, Ehrlichkeit, Treue, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit). b) Menſchenliebe. (Mitleidigkeit, Dienſtfertigkeit, Mildthätigkeit, Wohlthätigkeit, Freygebigkeit, Gaſtfreyheit, Freundſchaftlichkeit, Friedfertigkeit, Verſöhnlichkeit, Liebe der Feinde, Geſelligkeit, Häuslichkeit, Gemeingeiſt). 2) in Anſehung des Be-

tragens: Freundlichkeit, Leutſeligkeit, Offenherzigkeit, Geſprächigkeit.

III. Handlungen (Pflichten, Tugenden) der Stärke der Seele: 1) In Anſehung des Verhaltens: a) Selbſtſtändigkeit. (Standhaftigkeit, Beſtändigkeit, Unveränderlichkeit, Enthaltſamkeit, Selbſtmacht, Geduld). b) Unternehmungsgeiſt. (Entſchloſſenheit, Muth, Herzhaftigkeit, Unerſchrockenheit, Gegenwart des Geiſtes). c) Großmuth. (Edelmuth). 2) in Anſehung des Betragens: Heiterkeit, Selbſtgleichheit.

IIII. Handlungen (Pflichten, Tugenden) der Frömmigkeit: 1) in Anſehung des Verhaltens: Glaube, Vertrauen — Gottesfurcht. 2) in Anſehung des Betragens: Ernſthaftigkeit.

Anhang zu der Moralphiloſophie. Von der Klugheit. Handlungen, (Pflichten, Tugenden) der Klugheit. 1) In Anſehung des Verhaltens. a) Allgemeine: Ueberlegſamkeit, Bedachtſamkeit, Vorſichtigkeit, Behutſamkeit. b) Beſondere: Sorgfalt für die Geſundheit, Sparſamkeit, Wirthſchaftlichkeit, Häuslichkeit, Arbeitſamkeit, Verſchwiegenheit, Nachgiebigkeit. 2) in Anſehung des Betragens: a) Gefälligkeit (Artigkeit, Höflichkeit, Verbindlichkeit, Ehrerbietigkeit, Anſpruchloſigkeit). b) Wohlanſtändigkeit: (im Anzug, Umgang, in der häuslichen Einrichtung, in der Aufführung überhaupt.) c) Feine Lebensart. (Kenntniß des Weltgebrauches, Anſtand, guter Ton.)

# Philoſophiſche
# Aphoriſmen.
## Zweyter Theil.

# Moralphiloſophie.

## Einleitung.

### Begriff und Inhalt der Moralphiloſophie.

§. 1.

Wenn des Elends viel iſt auf der Erde, ſo beruhet der Grund davon, nach Abzug des theils erträglichen, theils verbeſſerlichen, theils eingebildeten Uebels der Naturwelt, ganz allein in den moraliſchen Handlungen der Menſchen. Dieſes iſt auch denn noch wahr, wenn man ſchon zugeſteht, daß der Menſch nie Böſes thut, um Uebels zu wirken.

§. 2.

Dem unverberglichen Verdruß des gemeinen Verſtandes über dieſes größte Hinderniß der Glückſeligkeit in der Welt (1), liegt undeutlich zum Grunde: 1) die Idee einer moraliſchen Regel, die der Menſch befolgen ſoll; 2) die miß-

fällige Wahrnehmung entgegengeſetzter Neigungen in ihm, vermöge deren er ſie nicht befolgen will; 3) die Vorausſetzung moraliſcher Fähigkeiten, durch die er ſie dennoch befolgen kann.

Man kann es nicht vermeiden, die Wörter moraliſch und **Moralität** in einer zwiefachen Bedeutung zu gebrauchen; von denen die eine die engere, die andere die weitere iſt. In der engern Bedeutung, welche allemal eine Vollkommenheit anzeigt, heißt moraliſch, mit dem Geſetz der Moralität übereinſtimmend; und Moralität, die Uebereinſtimmung des Willens mit dem Geſetze. So ſagt man moraliſche Würde, ein Menſch ohne Moralität, u. d. g. In der weitern Bedeutung drücken dieſe Wörter überhaupt etwas aus, was ſich auf Freyheit und Zurechnung bezieht; ohne Unterſchied, ob es mit dem Geſetz übereinſtimmt, oder nicht: z. B. moraliſche Handlungen, moraliſche Eigenſchaften — Tugenden und Fehler — moraliſche Unterſuchungen; die Moralität dieſes Menſchen, dieſer — tugendhaften, oder untugendhaften — Handlung. In welcher von beyden Bedeutungen dieſe Wörter jedesmal zu verſtehen ſind, läßt ſich ſehr leicht finden: alſo brauche ich wohl nicht zu erinnern, daß hier die weitere gilt; in der moraliſch ziemlich ſo viel ſagen will, als frey, und Moralität ſo viel, als Freyheit. Ob die Freyheit ſich theoretiſch erweiſen läßt, oder nicht, das iſt hier gleichgültig: der Sprachgebrauch ſetzt ſie — mit oder ohne theoretiſche Gründe — voraus. **Kant** will das Wort praktiſch ganz auf den Begriff moraliſch (in der weitern Bedeutung) einſchränken; ſo daß z. B. Regeln, die ſonſt dem

Sprachgebrauche nach, praktiſche genannt werden, wenn ſie nicht moraliſche Vorſchriften ſind, techniſche heißen ſollen. Da ſich Kant des Wortes moraliſch ebenfalls bedient; da dieſes Wort das, was er mit dem Worte, praktiſch, meint, vollkommen ausdrückt; und da endlich das Wort, praktiſch, auch für nichtmoraliſche Gegenſtände, ſo geſchickt, als gewöhnlich iſt: ſo geſtehe ich, daß ich von dieſer Neuerung den Grund und Zweck nicht einſehe.

## §. 3.

Die Entwickelung dieſer drey Punkte iſt (2) das Geſchäfte der allgemeinen Moralphiloſophie; welche beſtimmt iſt deutlicher zu erörtern, als der gemeine Verſtand es einſieht, wie der Menſch, als ein vernünftiges Weſen, handeln ſoll, als ein endliches und ſinnliches, handeln will, und als ein moraliſches handeln kann.

## §. 4.

In dieſer dreyfachen Beziehung (3) liegt der allgemeinen Moralphiloſophie ob: 1) feſtzuſtellen, als die Regel des menſchlichen Handelns, das idealiſche Weſen der Tugend; 2) zu zergliedern theils überhaupt die endliche, theils insbeſondere die ſinnliche Beſchaffenheit des menſchlichen Willens; 3) zu unterſuchen und zu würdigen die neben der Endlichkeit und Sinnlichkeit in ihm beſtehenden Fähigkeiten zur Tugend.

... werden für jene an ihrem Orte ...ngebunden

§. 5.

Aus der allgemeinen Moralphiloſophie (3) gehet hervor das Ideal des tugendhaften Karakters; deſſen Wille überhaupt beſtimmt iſt durch die Regel der Tugend (2).

§. 6.

Die angewandte Moralphiloſophie führt dieſes Ideal (5) aus; indem ſie darſtellt die Herrſchaft der Tugend in den beſondern Arten der Willensbeſtimmung. Nun giebt es dreyerley Hauptarten von Willensbeſtimmung: Neigungen, Gemüthsbewegungen und Handlungen. Demnach ſchildert die angewandte Moralphiloſophie den tugendhaften Karakter: in Rückſicht auf Neigungen, Gemüthsbewegungen und Handlungen.

§. 7.

Jedes Ideal iſt zugleich eine Regel. Mithin ſchreibt, in dem Ideal des tugendhaften Karakters, die allgemeine Moralphiloſophie (3. 5) vor eine allgemeine Regel des Handelns; die angewandte (6) mehrere beſondere Regeln.

§. 8.

Wenn man von der allgemeinen Moralphiloſophie (3) abzieht das Allgemeine, und von der

angewandten (6) das Beſondere: ſo bleibt in jener und dieſer das Weſentliche: die Vorſchrift deſſen, was der Menſch thun ſoll (7). Was er ſinnlicher Weiſe thun will und moraliſcher Weiſe thun kann (3), das wird erwogen in beyden Theilen der Moralphiloſophie, nur um zu zeigen, daß er das Vermögen hat das zu thun, was er oft nicht will, und mithin es thun ſoll, weil er es thun kann.

§. 9.

Was ein endliches vernünftiges Weſen thun ſoll (8), das iſt ſeine Verbindlichkeit, und, mit Rückſicht auf die gefoderte Ueberwindung eines entgegengeſetzten Willens (4), ſeine Pflicht. Da nun der weſentliche Gegenſtand der allgemeinen Moralphiloſophie ſowohl als der beſondern, die Feſtſtellung desjenigen iſt, was der Menſch thun ſoll (8): ſo iſt in ſofern die Moralphiloſophie überhaupt, ſehr gut erklärt mit der gewöhnlichen Definizion: die Lehre von den Pflichten des Menſchen *). Ob ſie praktiſche Philoſophie genannt werden kann, im Gegenſatz einer theoretiſchen (18): das kommt an auf die Art, wie man dieſen Gegenſatz verſteht **).

*) Die Frage, ob die Moralphiloſophie, ſtatt einer Lehre eine Wiſſenſchaft genannt werden möchte, wird

bey Gelegenheit des moraliſchen Skeptizismus erörtert. Im übrigen iſt es einerley, ob man ihren Inhalt ausdrückt durch Pflichten, oder, wie Kant, durch Geſetze der Freyheit, oder wie andere (Schmid Moralphiloſ. S. 27.) durch höchſte Beſtimmung des Menſchen. Denn die Pflichten ſind das, was die Geſetze der Freyheit vorſchreiben; und die Erfüllung dieſer Pflichten, iſt eben ſo, wie die Befolgung dieſer Geſetze, die höchſte (ſubjektive) Beſtimmung des Menſchen. Jedoch bis jetzt hat man, meines Wiſſens, für die Moral noch nicht, ſo wie für die Philoſophie überhaupt, auf eine einzig mögliche Definizion gedrungen; an die ich um ſo weniger glaube, da wir ſeit kurzer Zeit ſolcher einzig möglichen Definizionen ſchon verſchiedene geſehen haben. Ich merke dieſes hier im Vorbeygehen um derer willen an, welche in den 19. §. des 1. Th. die Beſtimmtheit vermißt haben. Wie ich die Definizion der Philoſophie faſſe: das habe ich deutlich genug beſtimmt: aber das habe ich nur nicht beſtimmt, wie alle Andere ſie faſſen ſollen, weil ich es für lächerlich halte, ſo etwas beſtimmen zu wollen. Denn auf dieſe Art wäre in den Wiſſenſchaften am Ende nichts Beſtimmteres, als der Despotismus. Wenn doch die, welche bey dem Anblick einer ihnen minder geläufigen Definizion der Philoſophie, ſogleich Inhalt, Vortrag und Endzweck der Philoſophie ſelbſt verfehlt glauben, bedenken wollten, daß ſich die Materien, welche ſie unter dem von ihnen gewählten Titel abhandeln, auch unter einem andern Titel, (denn am Ende iſt doch die Definizion einer Wiſſenſchaft der Titel derſelben), abhandeln laſſen. Und was meine Definizion betrifft, — ohne dieſelbe andern aufzudringen: ſo möchte ich doch wiſſen, ob die, welche von jeher Philoſophie gelernt, gelehrt, geglaubt, be=

zweifelt — geſchätzt, verworfen haben, etwas anders dabey dachten, als das Reſultat vernunftmäßiger Unterſuchungen über die Welt und über die wichtigſten Verhältniſſe des Menſchen in der Welt. Oder vielmehr ich möchte ſehen, ob die, welchen dieſe Definizion nicht recht iſt, nicht eingeſtehen müßten, daß ſie im Grunde eben das dabey denken. (Ich meines Orts ſehe wohl ein: daß andere Definizionen auch ihren guten Grund haben.) Oft ſagen wir: eine Definizion einer Wiſſenſchaft iſt falſch, wenn ſie uns zu der Art von Anordnung und Vortrag, worauf wir eingerichtet ſind, nicht paßt.

**) Verſteht man den Gegenſatz zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie, ſo wie z. B. den zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Medizin: ſo halte ich ihn für unrichtig. Denn dort enthält die Theorie die Prinzipien der Praxis: hier aber findet dieſes Verhältniß gar nicht ſtatt: die praktiſche Philoſophie, und namentlich die Moral, hat ihre eigenen Prinzipien, welche von den Prinzipien der ſo genannten theoretiſchen ganz unabhängig ſind. Will man aber damit nur ſo viel ſagen: die theoretiſche Philoſophie hat zum Gegenſtande das, was (unſerer Denkart nach) iſt; die praktiſche das, was ſeyn (geſchehen) ſoll: ſo hat der Unterſchied einen richtigen Grund. Und auf dieſe Weiſe wird auch gar nicht erfodert, daß die praktiſche Philoſophie ihre Prinzipien von der theoretiſchen entlehne; wenn ſie ſich auch auf manche Lehren derſelben beziehet. Herrn Maimons Eintheilung der Philoſophie in reine angewandte und praktiſche, (Streifereyen in das Gebiete der Phil. 1 Th. S. 11.), läßt ſich, zumal, ſeiner neuen Erklärung nach, (Neue Logik; Vorrede S. 30.) verſtehen und vertheidigen.

§. 10.

Gemäß der Eintheilung der Moralphiloſophie, in die allgemeine und angewandte, (3, 6) beſteht dieſer Band aus zwey Büchern; von denen das erſte die allgemeine Moralphiloſophie, enthält und das andere die angewandte.

# Erſtes Buch.

## Allgemeine Moralphiloſophie.

§. 11.

Auf welche Weiſe das erſte Buch, beſtimmt zur Abhandlung der allgemeinen Moralphiloſophie, in drey Hauptſtücken, erörtere 1) das idealiſche Weſen der Tugend, 2) die ſinnliche Beſchaffenheit des menſchlichen Willens, 3) die moraliſchen Fähigkeiten des Menſchen zur Tugend (4): das zeigt die vorhergegangene Einleitung.

## Erſtes Hauptſtück.

### Von dem idealiſchen Weſen der Tugend.

§. 12.

Das Weſen oder der Begriff eines Dinges (I. 389) wird beſtimmt entweder theoretiſch, nach den (in Erfahrung, oder Vernunft) gegebenen

Merkmalen ſeiner Beſchaffenheit; oder praktiſch, nach den idealiſch ausgedachten Merkmalen ſeiner Vollkommenheit. Dort ſetzt man, was der Gegenſtand iſt: hier fodert man, was er ſeyn ſoll (I. 423).

§. 13.

Die idealiſchen Merkmale, durch welche ein Begriff praktiſch beſtimmt wird, (12) ſind die Merkmale der Differenz (I. 386): denn das Genus wird allemal geſetzt wie ſchon gegeben; ſey es in der Erfahrung, oder in der Vernunft.

§. 14.

Begriffe alſo praktiſch beſtimmt (12, 13) ſind Ideen in der eigentlichſten Bedeutung. Jedennoch haben ſie Realität, ſofern die gefoderte idealiſche Vollkommenheit 1) gefodert wird, in Beziehung auf den Zweck, aus einem richtigen Grunde, und 2) mit Hinwegdenkung zufälliger Hinderniſſe, auch äußerlich möglich iſt.

§. 15.

So praktiſch (12) wird, in der allgemeinen Moralphiloſophie (3), beſtimmt das Weſen der Tugend, nach ihrer idealiſch ausgedachten Vollkommenheit. Daher wird mit dieſer Beſtimmungsart nicht geſetzt, was die Tugend iſt, ſondern

gefodert, was ſie ſeyn ſoll. Und dieſe Idee der Tugend wird aufgeſtellt, weniger dem Verſtande zur Beſchauung, als dem Willen zur Nachſtrebung. Wiefern ſie Realität habe, das zeigt der

14. §.

Es iſt mit der philoſophiſchen Idee der Tugend gerade, wie mit der mediziniſchen Idee der vollkommenen Geſundheit: auf die alle praktiſche Grundſätze der Diätetik und Therapie hingehen; ungeachtet man ſehr gut weis, daß ſie in keinem menſchlichen Körper erreicht wird. Behandelt man nun dieſe Idee, wie in der Phyſiologie, leider, oft zu geſchehen pflegt, hiſtoriſch: ſo wird daraus nothwendig eine ganz falſche Beſchreibung der menſchlichen Natur. Läßt man ſie aber erſcheinen als das, was ſie iſt, als eine Idee, deren Ausführung durch zufällige Unvollkommenheiten, bald in dieſem, bald in jenem Stücke, gehindert wird: ſo leiſtet ſie den großen Nutzen, daß ſie allen mediziniſchen Verordnungen und Unterſagungen einen richtigen Geſichtspunkt feſtſtellt. Eben ſo muß hier der idealiſche Grundbegriff der Tugend angeſehen werden. Wer ihn pſychologiſch verſtehen und pſychologiſch prüfen will, der verfehlt ganz den Sinn der Moralphiloſophie. Schon Plato, der bey allen praktiſchen Gegenſtänden, (nicht, wie Kant Cr. d. r. V. S. 371 meint, nur bey moraliſchen), von einer Idee ausgegangen wiſſen will, (Rep. X. im Eingange) giebt die Vorſchrift, daß man das, was in der Tugend das Größte iſt, idealiſch beſtimmen, nicht es bey einer (empiriſchen) Beſchreibung (ἐπιγραφῃ) der Tugend oder ihrer Haupteigenſchaften, bewenden laſſen ſolle. Rep. VI. p. 504 ſequ. Opp. Tom. II.

Hier würde man ſich alſo über das a priori ohne Grund aufhalten. Auf die empiriſche Definizion der Tugend kann keine Sittenlehre gebaut werden.

---

§. 16.

Dem Genus nach, welches betrachtet wird als ſchon gegeben (13), iſt die Tugend eine Vollkommenheit eines endlichen Willens. Soll nun, durch idealiſche Beſtimmung (12), hinzugeſetzt werden die Differenz (13): ſo muß man die Merkmale dazu aufſuchen in der Idee des höchſtvollkommenen, unendlichen Willens, und ſie dann, gemäß der Natur eines endlichen Willens, einſchränken.

§. 17.

In jedem gedenklichen Willen kann man unterſcheiden das, was, und die Art, wie es gewollt wird. Jenes iſt die Materie des Willens; dieſes iſt ſeine Form. Materie und Form ſind relatiſe Begriffe.

§. 18.

Das, was gewollt wird, oder die Materie des Willens, iſt der Zweck: die Art, wie es gewollt wird, oder die Form, beruhet in dem Grunde, durch den der Wille ſich auf den Zweck

beſtimmt (17). Der Grund kann betrachtet werden als objektif und ſubjektif *).

*) Der ſubjektife Grund iſt das, was Kant den Antrieb, oder die Triebfeder, nennt. Cr. d. pr. V. S. 126. ff. Met. d. S. S. 63. ff.

§. 19.

Denkt man ſich in dieſen beyden Rückſichten (18), den höchſtvollkommenen, unendlichen Willen (16), z. B. in dem Ideal des heiligſten Weſens: ſo will derſelbe anlangend 1) die Materie, den abſolut guten Zweck, und will ihn 2) anlangend die Form, aus dem abſolut wahren Grunde.

Etwas myſtiſch und ich möchte faſt ſagen, neuplatoniſch, weiſet Plato bey der Tugend allenthalben auf das Ideal der Gottheit hin; ohne ganz deutlich zu beſtimmen, wie man ſich, dieſem Ideale nach, das moraliſche Weſen der Tugend zu denken habe. Reinere Geiſtigkeit, Herrſchaft über die von dem Körper abhangenden Begierden, Beſchäftigung mit überſinnlichen Gegenſtänden: das ſind ſo ohngefähr die Hauptzüge ſeines Ideals. Auf alle Weiſe iſt das der Grund des großen Werthes, den Plato auf überſinnliche Weisheit legt; die er als ein Anſchauen des göttlichen Verſtandes betrachtet. Theaetetus Tom. I. p. 171. Rep. VI. p. 505 ſeqq. Aus dieſer ihm eigenen Vorſtellungsart muß man das erklären, was er in der letzten Stelle, weiter hin, von der Vernunftwiſſenſchaft ſagt; die er, etwas unerwartlich, Dialektik nennt.

§. 20.

Beydes (19) iſt, mit Vorausſetzung moraliſcher Fähigkeiten (2, 4), möglich auch in einem endlichen Willen: und ſo bedürfen dießfalls dieſe zwey Hauptmerkmale keiner Einſchränkung (16). Demnach iſt die Tugend, ihrem idealiſchen Weſen nach (12), diejenige Vollkommenheit eines endlichen Willens, vermöge der er den abſolut guten Zweck will aus dem abſolut wahren Grunde (18).

§. 21.

Allein gleichwie beydes (20) in der Idee des unendlichen Willens (16) gedacht wird als ſubjektif nothwendig: ſo kann es in dem endlichen gedacht werden nur als zufällig; dergeſtalt daß in dieſem eineſtheils überhaupt auch ein anderer Zweck möglich iſt, als der abſolut gute, und für den abſolut guten Zweck auch ein anderer Grund, als der abſolut wahre; anderntheils der abſolut wahre Grund, ob er gleich als objektif anerkannt iſt, dennoch, ohne einen hinzukommenden ſubjektifen, in dem Handeln ſelbſt ohne Wirkung bleiben kann.

§. 22.

Weil in einem endlichen Willen weder der abſolut gute Zweck, noch der abſolut gute Grund

ſubjektif nothwendig und, beſonders zur Wirkſamkeit des letztern, noch erfoderlich iſt ein ſubjektifer Antrieb (21): ſo kann die Tugend, dafern ihre idealiſche Definizion Realität haben ſoll von Seiten der Möglichkeit, nicht angeſehen werden als die Aehnlichkeit eines endlichen Willens, mit der höchſten Vollkommenheit des unendlichen (16), ſondern zu dieſer höchſten Vollkommenheit nur wie eine ſtrebende Annäherung.

§. 23.

Wo in einem Weſen, bey irgend einer Art von Thätigkeit, ſubjektife Hinderniſſe (21) gar nicht ſtatt finden: da iſt das Vermögen zu dieſer Art von Thätigkeit weſentliche Vollkommenheit. Wo ſubjektife Hinderniſſe zwar vorhanden ſind, aber, wenn auch nicht ohne Anſtrengung, doch ohne Gefühl der Anſtrengung, überwunden werden können: da iſt es Fertigkeit.

§. 24.

Nichts kommt der weſentlichen Vollkommenheit ſo nahe, als die Fertigkeit (23).

§. 25.

Die Geneigtheit eines Willens, den abſolut guten Endzweck zu befördern aus dem abſolut

wahren Grunde (19, 20), iſt überhaupt Moralität, in der engern Bedeutung (Anm. z. 2. §.).

§. 26.

In dem unendlichen Willen (16) iſt die Moralität (25), weil ſie ſubjektif nothwendig iſt (21), weſentliche Vollkommenheit (23). Das höchſte, was ſie, als ſubjektif zufällig, in einem endlichen Willen werden kann, wenn der Wille vermöge des hinzukommenden ſubjektifen Grundes dem wahren objektifen zu folgen gewöhnt wird, iſt Fertigkeit (24).

§. 27.

Alle Fertigkeit (23) wird erlangt durch Uebung; und Uebung hängt ab von dem bloß zufälligen Verhältniß der Zeit. Demnach kann das Prädikat der Fertigkeit nicht eingehen in die Definizion der Tugend; weil Fertigkeit nur ein höherer Grad und nicht ein weſentliches Merkmal der Tugend iſt *). Denn auch das mit dem Gefühle der Anſtrengung verbundene, und mithin von der Fertigkeit noch entfernte, Streben (22) iſt Tugend, wenn es nur überwindet.

*) Auch Ariſtoteles will das gar nicht ſagen, indem er das Genus der Tugend durch ἕξις beſtimmt; wie ich in einer Anm. im III. Hauptſt. zeigen werde.

§. 28.

Je mehr aber die Tugend Fertigkeit, und je mehr ſie mithin befreyt iſt von dem Gefühl der Anſtrengung (23); deſto mehr nähert ſie ſich der weſentlichen Vollkommenheit (24), und alſo dem Ideal der ſubjektif nothwendigen Moralität des unendlichen Willens (26). Das folgt aus den obigen Lehrſätzen.

§. 29.

Mühe iſt verdienſtlich, nicht an ſich, ſondern nur als Uebung, in Abſicht auf die zu erlangende Fertigkeit. Demnach iſt müheloſe Fertigkeit mehr werth, als Mühe, die noch auf Fertigkeit arbeitet: und die Kraft iſt gewiß größer, die den Widerſtand ohne Gefühl der Anſtrengung unterdrückt, als die, welche ſich, beym Handeln, der Anſtrengung mit Schmerz bewußt iſt.

§. 30.

Das Bewußtſeyn des Kampfes blendet den Moralſtolz, indem er handelt, mit einer größern Meinung von ſeiner Stärke; und die Anempfehlung des Kampfes verſchafft ihm, indem er lehrt, das täuſchende Anſehen von Ernſt und Strenge, durch welches er gern ehrwürdig ſeyn will. Dieß iſt die gedoppelte Quelle des aſzeti-

ſchen Machtſpruches, daß Tugend nicht Tugend ſey ohne Kampf und Mühe.

§. 31.

Der Satz, daß leichte, kampfloſe Tugend keine Tugend ſey, iſt richtig nur in dem Verſtande, daß Tugend nicht möglich iſt ohne Beherrſchung des eigennützigen Triebes; und daß Handlungen, welche zufälligerweiſe mit dem moraliſchen Geſetze übereinſtimmen, ohne von deſſen Einfluß herzurühren, höchſtens unſchuldig ſeyn können, aber nie tugendhaft. Kampf wird erfodert um tugendhaft zu werden, nicht aber um es zu ſeyn. [illegible]

§. 32.

Subjektif nothwendige, nur in dem unendlichen Willen gedenkbare Moralität (21, 26), iſt Heiligkeit in der wahrhaftſten Bedeutung. Subjektif zufällige Moralität eines endlichen Willens iſt, in Anſehung des dabey zu überwindenden Widerſtandes (23), iſt Pflichtmäßigkeit (9). Und dieſe iſt das unterſcheidende Merkmal der Tugend.

Dieſe mit dem Unterſchiede unter der Moralität eines endlichen Weſens und des unendlichen zuſam-

menhangenden Begriffe von Heiligkeit, Pflichtmäßigkeit und Tugend, findet man beynahe genauer, als von Kanten ſelbſt, der wenig zu definieren pflegt, beſtimmt in den dahin gehörigen Artikeln des Schmidiſchen Wörterbuchs.

§. 33.

Aus dieſem allen ergiebt ſich folgende idealiſche Definizion (12) der Tugend: Diejenige Vollkommenheit eines endlichen Willens, vermöge der er beſtrebt iſt (22), den abſolut guten Zweck zu befolgen aus dem abſolut wahren Grunde (18, 19). Ueber das Streben kann die Tugend nicht hinaus reichen, da wo die Einſchränkungen der reinen Moralität unüberwindlich ſind. S. von der Sinnlichkeit III. Hauptſt. II. Abſchn.

§. 34.

Gemäß der Unterſcheidung der Materie, und der Form (17) in dem Weſen der Tugend, zerfällt dieſes Hauptſtück in zwey Abſchnitte. Zur Form, d. h. zu dem Grunde, gehört auch der ſubjektife Grund (22), als Antrieb.

## Erſter Abſchnitt.

### Von der Materie der Tugend oder von dem abſolut guten Zwecke.

§. 35.

Mit der, an ſich wohl gegründeten, dem Syſtem der Selbſtliebe entgegengeſetzten, Behauptung: daß der tugendhafte Wille von aller Materie abſiehet: wird von der Tugend ausgeſchloſſen nur der eigennützige Zweck, nicht aber jeder Zweck. Dieſes vorläufig.

§. 36.

Um die Materie der Tugend, oder den abſolut guten Zweck (19, 33) zu beſtimmen, wird in dieſem Abſchnitte 1) erklärt, was überhaupt Zweck, Beſtimmung und Gut iſt; 2) gegen die Einwendungen anderer Philoſophen vertheidigt der objektife *) Zweck der Glückſeligkeit; 3) daraus hergeleitet die moraliſche Beſtimmung des Menſchen; 4) erörtert der Grund der über die Glückſeligkeitslehre obwaltenden Mißverſtändniſſe.

*) Nicht der ſubjektiſe (ſ. §. 47. 67. 79.). Ich merke ein für allemal an, daß ich die beyden Wörter, ſubjektif und objektif, in der natürlichen, etymologiſchen, gewöhnlichen Bedeutung nehme; alſo in einer andern als die Kantiſche Schule.

---

# I.

## Erklärung der hieher gehörigen Grundbegriffe, Zweck, Beſtimmung, Gut.

### §. 37.

Obwohl die Sprache wie gleichdeutig behandelt die Wörter Zweck und Abſicht: ſo müſſen doch, wenigſtens in den Grundlehren der Moralphiloſophie, geſondert werden die durch dieſen Schein der Gleichdeutigkeit vermengten Begriffe.

In dem ältern Syſtem unterſchied man allemal finis und intentio. Eben das will Cruſius ſagen, wenn er den objektifen Zweck von dem ſubjektifen unterſcheidet. Anw. vern. z. leben, §. 13. Denn das, was den Willen zur Beabſichtigung des Zwecks beſtimmt, iſt, wie wir in der Folge ſehen werden, wenigſtens der ſubjektife Grund; wenn ich auch nicht ſagen wollte, Zweck. Ziemlich auf daſſelbe kommt auch hinaus die alte Eintheilung, in finem operis und operantis.

§. 38.

Der Zweck (37) iſt der durch eine Art des Handelns zu bewirkende Erfolg: die Abſicht iſt die Beſtimmung des Willens auf den Zweck. Der Unterſchied iſt wie Ziel und Richtung. Der Zweck wird dem Willen angewieſen durch den Verſtand: die Abſicht giebt der Wille ſich ſelbſt.

§. 39.

In dem unendlichen Weſen iſt jeder von dem Verſtande als gut gedachte Zweck auch Abſicht für den Willen; weil hier die Befolgung eines als gut erkannten Zwecks, d. h. die Beabſichtigung deſſelben, ſubjektif nothwendig iſt (21). In einem endlichen Weſen iſt der, auch als gut erkannte, Zweck noch dadurch nicht Abſicht, daß er als ſolcher gedacht, ſondern dadurch, daß er gewollt wird.

§. 40.

In dem unendlichen Willen wird der Zweck zur Abſicht (38), allein vermöge des objektifen Grundes, in welchem er beruhet: in einem endlichen Willen muß zu dem objektifen Grunde noch hinzukommen der ſubjektife (18, 21); ſey auch dieſer auf eine gewiſſe Art enthalten in dem objektifen ſelbſt.

§. 41.

Eine Abſicht kann jedoch zugleich auch Zweck werden, wenn das Daſeyn der Abſicht von dem handelnden Subjekt gedacht wird als ein in ihm zu bewirkender Erfolg (38). Denn ſo wird die Abſicht wiederum ſelbſt beabſichtigt als ein Zweck, indem man will, daß man alſo wolle.

§. 42.

Mittel ſind, objektif betrachtet, Bedingungen der Möglichkeit des Zwecks und ſeiner wirkenden Urſachen; ſofern er angeſehen wird wie ein zu bewirkender Erfolg. (38) Subjektif betrachtet ſind ſie Bedingungen der Abſicht (38), wie die Grundbeſtimmungen die Bedingungen der Möglichkeit einer Idee ſind; alſo logiſcher Weiſe. Kennt das handelnde Subjekt die Natur des Zwecks nicht: ſo iſt die Idee des Zwecks möglich und auch die Abſicht ihn zu befolgen, ohne die Idee der Mittel. Und denn findet nicht ſtatt der Satz, daß der, welcher den Zweck will, auch wolle die Mittel.

§. 43.

Das Verhältniß zwiſchen Zweck und Mittel (42) iſt das Verhältniß der Subordinazion (I. 417); mithin doppelſeitig. Was alſo in ei-

ner Beziehung Zweck iſt, das kann in einer andern Mittel ſeyn; und umgekehrt.

§. 44.

Ein Zweck, der in Beziehung auf einem andern Mittel iſt (42), iſt ein ſubordinierter oder ein Mittelzweck; Zwecke, die ſich zu einem geſammten Zweck, der betrachtet wird als ein Ganzes, verhalten wie ſeine Theile, ſind koordinierte. Jedoch ſind auch die koordinierten Zwecke im Grunde Mittel, oder Mittelzwecke: denn ſie ſind die Bedingungen der Möglichkeit des geſammten Zwecks; ſo wie die Theile die Bedingungen ſind von der Möglichkeit des Ganzen.

§. 45.

Der Zweck, welcher unter ſich mehrere ſubordinierte und in ſich mehrere koordinierte enthält (44), iſt der Hauptzweck.

§. 46.

Auch ein Hauptzweck (45) kann in Beziehung auf einen höhern ein ſubordinierter, und in Beziehung auf einen größern, deſſen Theil er iſt, ein koordinierter, und in ſofern ein Mittelzweck (44) ſeyn.

§. 47.

Alle dieſe Arten der Zwecke (44, 45) ſind entweder ſubjektif, oder objektif; nachdem der Er-

folg (38) bewirkt werden ſoll in dem handelnden Subjekt, oder in einem von ihm unterſchiedenen Gegenſtande. Beſonders anmerkenswerth iſt dieſer Unterſchied in Anſehung des Hauptzwecks (45).

§. 48.

Alle ſubjektife Zwecke, (47) ohne Ausnahme des ſubjektifen Hauptzwecks (45), ſind Theil- und demnach Mittelzwecke; ſofern jedes handelnde Subjekt angeſehen werden muß wie ein Theil eines Ganzen (44).

§. 49.

Derjenige Hauptzweck (45), welcher als der abſolut höchſte, alle gedenkliche ſubordinierte Zwecke unter ſich enthält, und in ſich, als der abſolut größte, alle koordinierte Zwecke (44), und in keiner Beziehung Mittelzweck ſeyn kann (46), iſt der allein ſelbſtſtändige Zweck; der Endzweck in der ſtrengſten Bedentung, oder der Endzweck an ſich.

§. 50.

Die Idee eines vollſtändigen Zwecks, oder des Endzwecks an ſich (49) ſetzt voraus das Daſeyn eines abſoluten Ganzen, welches gedacht wird als das Syſtem aller ſubordinierten und

koordinierten Zwecke (44). Der Endzweck an ſich wäre mithin der in dieſem Ganzen zu bewirkende Erfolg (38).

§. 51.

Wenn man ein ſolches Ganzes (50), und in Beziehung darauf, einen vollſtändigen Zweck annimmt, als den Endzweck an ſich (49): ſo kann er nicht gedacht werden als ein ſubjektiſer, ſondern nur als ein objektiſer. Das folgt aus dem Obigen (47).

§. 52.

Wir denken als ein abſolut Ganzes (50) die Welt, und welche Bewandniß es auch habe mit unſerer Denkart von Endurſachen (I. 934.): ſo müſſen wir doch die Welt, um ſie zu befaſſen in unſerm Verſtand, anſehen als wie das Syſtem aller ſubordinierten und koordinierten Zwecke. Demnach kann unſer Verſtand als Endzweck an ſich nichts denken, denn nur den vorausgeſetzten Endzweck der Welt.

---

§. 53.

Ein bedingt möglicher Zweck, der einem endlichen Weſen angewieſen iſt für ſein ganzes Da-

ſeyn, durch eine von ihm ſelbſt nicht abhängige*) Regel, iſt ſeine Beſtimmung.

*) Der Menſch, könnte man gegen dieſe Definizion ſagen, ſetzt ſich ja, als ein vernünftiges Weſen, ſeine moraliſche Beſtimmung ſelbſt: alſo iſt die Regel, die ihm dieſelbe anweiſet, nicht von ihm unabhängig. Allein eigentlich verſteht man hier unter dem Menſchen den Willen; und ſonach denkt man die Vernunft als die Geſetzgeberin des Willens, der der Wille, d. h. der wollende Menſch, untergeordnet iſt. In ſofern iſt die Regel, welche dem Menſchen ſeine moraliſche Beſtimmung anweiſet, nicht von ihm abhängig. Die Vernunft, obwohl in einer andern Rückſicht ein Theil von ihm, wird hier angeſehen wie eine von ihm unterſchiedene Macht.

§. 54.

Die Beſtimmung iſt entweder ſubjektif, oder objektif, je nachdem der angewieſene Zweck (53) das eine iſt, oder das andere (47). Die ſubjektife Beſtimmung iſt das, was in einem Weſen, die objektife das, was durch daſſelbe erreicht werden ſoll.

§. 55.

Die ſubjektife und die objektife Beſtimmung (54) iſt entweder eine kosmiſche; wenn die anweiſende Regel (53) enthalten iſt in den Geſetzen der Naturwelt: oder eine moraliſche; wenn die Regel beruhet in den Geſetzen der Vernunft.

§. 56.

Alle Geſchöpfe haben eine kosmiſche Beſtimmung, als Glieder der Naturwelt (55). Sie iſt ſubjektif, ſofern die Natur etwas in ihnen, und objektif (54), ſofern die Natur etwas durch ſie erreichen will.

§. 57.

Eine moraliſche Beſtimmung, (welche ebenfalls theils ſubjektif, theils objektif iſt (54), haben nur vernünftige Weſen; vermöge ihrer Abhängigkeit von der Vernunſt (55). Die Vernunft will etwas in ihnen und etwas durch ſie bewirken.

§. 58.

Die kosmiſche Beſtimmung beruhet, ſowohl was die Anweiſung (53), als auch was den Erfolg betrifft, ganz allein in der Natur, und gar nicht in der Freyheit (55). Die ſubjektife wird zwar angewieſen und erzielt durch Triebe; die aber ebenfalls nur das Werk der Natur ſind und nicht der Freyheit. Die objektife kosmiſche Beſtimmung (56) aber iſt ganz allein in den Händen der Natur; und die Geſchöpfe ſind dabey bewußtlos handelnde Werkzeuge.

Eine Folge der objektif kosmiſchen Beſtimmung z. B. iſt es, daß der böſeſte Menſch gutes wirkt,

ohne es zu wollen, ja oft, ohne es in der Folge zu erfahren.

§. 59.

Die moraliſche Beſtimmung (55, 58) kann angeſehen werden, ſowohl was die Anweiſung (53), als auch was den Erfolg betrifft, als eine Sache nicht der Natur, ſondern der Vernunft und Freyheit. Ein moraliſches Weſen ſchreibt ſich ſelbſt vor ſeinen ſubjektifen und objektifen Zweck (47), und iſt auch ſelbſt die Urſache, welche jenen und dieſen befördert.

§. 60.

Eine Beſtimmung muß für ein endliches Weſen die abſolut höchſte ſeyn, oder die Beſtimmung im engern Verſtande; d. h. die Anweiſung des höchſten Zwecks ſeines ganzen Daſeyns.

---

§. 61.

Gut in ſeiner eigentlichen Bedeutung iſt das, was übereinſtimmen kann mit den Trieben eines Willens. Was mit keinem Triebe keines gedenklichen Willens übereinſtimmen kann, das iſt durchaus nicht, und in keiner Betrachtung, gut.

§. 62.

Alle ſubjektife Zwecke (47) beruhen in den Trieben des handelnden Weſens (61), und ſtim-

men alſo mit ihnen überein. Demnach iſt jeder ſubjektiſe Zweck ein gedachtes Gut, und jedes Gut iſt ein gedenklicher Zweck.

§. 63.

Obwohl das Gute urſprünglich ſubjektif iſt (62), ſo kann man doch unterſcheiden ſubjektifes und objektifes Gut; nachdem es beabſichtigt wird von dem handelnden Subjekt für ſich ſelbſt, oder für Andere. Das objektif Gute iſt alſo das ſubjektif Gute für Andere.

§. 64.

Allgemein objektif gut (63), iſt das, was ſubjektif gut iſt für alle.

§. 65.

Gut, ſubjektif betrachtet, ſofern es es ſich auf ſubjektiſe Zwecke bezieht, ſetzt ein Bedürfniß voraus; d. h. etwas, nach deſſen Erlangung geſtrebt wird; in ſofern läßt es ſich nur denken für endliche Weſen. Aber das Wollen des objektif Guten, d. h. deſſen, was ſubjektif gut iſt für Andere (63), widerſpricht ſo wenig, als der objektiſe Zweck, der Idee des unendlichen Weſens.

§. 66.

Abſolut gut, oder gut an ſich, iſt das, was

gut iſt, ohne Beziehung; relatif gut, was darum gut iſt, weil etwas Anderes gut iſt.

§. 67.

Das ſubjektif Gute (63) iſt nur relatif, ſo wie der ſubjektife Zweck (47). Abſolut gut iſt nur das, was allgemein objektif gut iſt (64); alſo nur der Endzweck an ſich oder der Welt (52).

§. 68.

Die Frage: worinnen das abſolut Gute beſtehet, kann nicht anders beantwortet werden, als aus dem Begriffe des ſubjektif Guten. Denn das abſolut Gute iſt das allgemein objektife; und dieſes iſt das ſubjektif Gute für Alle (64, 67).

§. 69.

Wenn es einen Trieb giebt, in welchem alle ſubjektife Zwecke aller endlichen Weſen beruhen (61, 62): ſo iſt dieſes ihr gemeinſchaftlicher Grundtrieb; und was mit dieſem übereinſtimmt, iſt ſubjektif gut für Alle (64), und mithin das abſolut Gute (67).

§. 70.

Was übereinſtimmt mit Trieben, das giebt an die Empfindung. Was alſo dasjenige ſey, was übereinſtimmt mit dem Grundtriebe aller

endlichen Weſen (69): das kann angegeben werden nur nach dem allgemeinen Ausſpruche der Empfindung. Die Frage: was iſt das abſolut Gute? gerichtet an die Vernunft, hat keinen Sinn; und was die Vernunft darauf antwortet, kann ſie nur nachſprechen dem Ausſpruche der Empfindung.

---

§. 71.

Was eine Bedingung der Möglichkeit des Guten iſt, das iſt eine Vollkommenheit. Demnach iſt jedes Mittel (42) eine Vollkommenheit; und nichts iſt eine Vollkommenheit, als was ein Mittel ſeyn kann.

§. 72.

Weil das, was in einer Beziehung Mittel iſt, in einer andern Zweck ſeyn kann, und umgekehrt (43): ſo kann das, was in einer Beziehung eine Vollkommenheit iſt (71), in einer andern ein Gut ſeyn, und umgekehrt.

§. 73.

Das Vollkommene (71) iſt nicht abſolut, ſondern relatif gut (66, 67). Das abſolut Gute (76) kann ſo wenig eine Vollkommenheit ſeyn, als der abſolut höchſte Zweck ein Mittel (49).

§. 74.

Abſolut vollkommen iſt das, was die nächſte Bedingung enthält von der Möglichkeit des abſolut Guten (71, 66).

§. 75.

Was Vollkommenheit überhaupt ſey (71), und worinne namentlich die abſolute Vollkommenheit beſtehe: das iſt nur allein von der Beurtheilung der Vernunft. Die Frage: was iſt abſolute Vollkommenheit (74)? gerichtet an die Empfindung, hat keinen Sinn (71); und was die Empfindung darauf antwortet, das kann ſie nur nachſprechen dem Urtheile der Vernunft; ſofern das Vernunftmäßige wiederum empfunden wird wie ein Gut.

§. 76.

Die Vernunft gebraucht ſehr gern das Wort gut für vollkommen, und auch die Empfindung zuweilen das Wort vollkommen für gut. Wenn man alſo die Vernunft fragt, was iſt gut? ſo antwortet ſie mit der Definizion des Vollkommenen; und fragt man die Empfindung: was iſt vollkommen? ſo antwortet ſie mit der Definizion des Guten. So iſt das zu verſtehen, was, mit Verwechslung der Ausdrücke,

von einem guten Willen geſagt wird, und von einem vollkommenen Zuſtand.

§. 77.

Weil das, was in einer Beziehung eine Vollkommenheit iſt, in einer andern ein Gut ſeyn kann (71); ein Gut aber, ungeachtet es in einer andern Beziehung eine Vollkommenheit iſt, dennoch wegen des Intereſſe der ſubjektifen Zwecke mehr als ein Gut, denn als eine Vollkommenheit bemerkt wird: ſo iſt, im Ganzen, das Wort gut viel gewöhnlicher, als das Wort vollkommen, und wird angewandt eben ſo oft, zur Bezeichnung des Vollkommenen, von der Vernunft, als des eigentlich Guten, von der Empfindung.

---

## II.

## Der abſolut gute Zweck, den die Tugend beabſichtigen ſoll, iſt die Glückſeligkeit der Welt.

§. 78.

Wenn der abſolut gute Zweck kein anderer ſeyn kann, als der Endzweck an ſich, oder der Endzweck der Welt (52): ſo iſt die Frage von dem abſolut guten Zweck einerley mit der Frage von dem Endzwecke der Welt. Worinn dieſer

zu ſetzen ſey: das wird ohne dogmatiſche Anſprüche, bloß in Gemäßheit der menſchlichen Denkart, erörtert in dieſer Lehre.

§. 79.

1. Es iſt Thatſache, unabhängig von allen Teleologie des Theismus (I. 957), daß der Grundtrieb aller lebendigen Geſchöpfe gerichtet iſt auf Glückſeligkeit: folglich iſt Glückſeligkeit das ſubjektif Gute für alle, und mithin, den obigen Erklärungen zufolge, das allgemein objektif Gute (64). Nun iſt das allgemein objektif Gute der Endzweck an ſich, oder der Endzweck der Welt (67): alſo iſt Glückſeligkeit, fürs erſte unabhängig von der Teleologie des Theismus, der Endzweck der Welt, und demnach der abſolut gute oder der vollſtändige Zweck, den die Tugend beabſichtigen ſoll.

Man meint jetzt, alles gegen die Glückſeligkeitslehre geſagt zu haben, wenn man die Vorausſetzung göttlicher Endurſachen in der Welt verdächtig macht. Allein jene, obwohl ſehr natürliche, Vorausſetzung iſt nicht einmal unbedingt erfoderlich, um zu zeigen, daß wir Grund haben, die Welt als ein Syſtem der Glückſeligkeit anzuſehen. Ariſtoteles z. B. der doch die göttlichen Endurſachen ſonſt ſehr in Betrachtung ziehet, nimmt in der Moralphiloſophie, da, wo er von dem Endzwecke der Welt redet, gar keine Rückſicht darauf. Nicom.

I. 7. Er ſchließt gerade ſo, wie in dieſem §. geſchloſſen wird: Das, wornach alle Weſen hinſtreben, iſt der Zweck der Welt u. ſ. w.

§. 80.

2. Mit Rückſicht auf teleologiſche Ideen (79), (mag denſelben nun zum Grunde liegen ein wahres Erkenntniß von Kauſalität nach Zwecken, oder nur die Beſchaffenheit der menſchlichen Denkart (I. 934, 941), iſt menſchliche Philoſophie ganz ſo — vermögend zu beweiſen, oder befugt anzunehmen — daß Glückſeligkeit der Endzweck der Welt iſt (57), wie ſie — vermögend iſt zu beweiſen, oder befugt anzunehmen — das Daſeyn einer Gottheit, und abhängig von derſelben, eine zweckmäßige Anordnung der Welt.

§. 81.

Wer den Endzweck der Welt nicht durch Glückſeligkeit, ſondern durch Sittlichkeit beſtimmt wiſſen will: dem liegt ob zu beweiſen, entweder daß nicht jene, ſondern dieſe das ſubjektiſe Gut aller Geſchöpfe (79), und mithin das allgemein objektiſe Gut ſey (67); oder daß etwas Anders, als das allgemein objektiſe und mithin abſolute Gut (66), und daß folglich die Sittlichkeit, ob ſie das auch nicht iſt, als die Abſicht des Welturhebers gedacht werden könne. Die-

ſes Letztere behauptet gegen die Glückſeligkeits-lehre Cruſius: das Erſtere, und, in ſeiner Manier, auch das Letztere, will Kant.

*) Nothw. Vern. Wahrh. §. 235. ff.

**) Cr. d. Urtheilskr. §. 83. 84. 86. Cr. d. pr. V. S. 235. ff.

§. 82.

I. In dem Cruſiuſſiſchen Syſteme iſt jene Behauptung (81) durchaus dogmatiſch, und berechnet auf theoretiſche Erkenntniß von der Welteinrichtung an ſich; ſichtbar gegründet in willkührlichen Lehrſätzen von der Heiligkeit Gottes, und anthropomorphiſtiſchen Analogien von göttlichen Majeſtätsrechten (976, 978); und überall zuſammenhängend mit myſtiſchen Ideen von einem bloß kirchlichen Plane des Reichs Gottes, nach welchem Gott in der Schöpfung verherrlicht werden müſſe durch Offenbarung ſeiner allköniglichen Hoheit und Gewalt und durch nur allein darauf hinweiſende, von dem Zwecke der Glückſeligkeit ganz getrennte, ja ihm entgegenſtehende, Geſetze und Strafen. Die Hauptſätze dieſes Lehrgebäudes ſind folgende:

1) Nicht das Wohlgefallen an der Glückſeligkeit der Geſchöpfe iſt Gott weſentlich; ſon-

dern nur das Wollen ihrer ſittlichen Vollkommenheit.

2) Die ſittliche Vollkommenheit der Geſchöpfe beruhet nicht in der Uebereinſtimmung ihres Willens, weder mit dem Weſen der Vernunft, noch mit der kosmiſchen Regel der Glückſeligkeit, ſondern nur allein in der Uebereinſtimmung ihres Willens mit dem Willen Gottes.

3) Gottes Wille ſetzt und ordnet alſo die ſittliche Vollkommenheit der Geſchöpfe, als den abſoluten Endzweck der Welt; ohne alle Beziehung; auch ohne Beziehung auf die ſittliche Vollkommenheit der Geſchöpfe ſelbſt; bloß weil ſeine Natur dieſen Endzweck erheiſcht.

4) Gott will, vermöge der weſentlichen Einrichtung ſeiner Natur, durch die Abhängigkeit der Geſchöpfe von ſeinem zweckloſen Willen, ſeine Herrlichkeit offenbaren; indem er jene Abhängigkeit, durch Geſetze, und dieſe Herrlichkeit, durch Strafen, geltend macht; die außerdem keinen andern Zweck haben.

5) Wäre auch Glückſeligkeit der erweislich beſte Endzweck in einer Welt: ſo müßte er

doch darum nicht von der göttlichen Weis-heit beabſichtigt werden: denn dieſe iſt erhaben über die Nothwendigkeit, den beſten Endzweck zu erwählen; der ſich ohnehin, als etwas Begränztes, nicht denken läßt in der unendlichen Weisheit.

§. 83.

Da die Weltanordnung, welche die einzige Quelle iſt aller theoretiſchen Vernunftideen von dem Daseyn und den Eigenſchaften Gottes (I. 942), allenthalben hinweiſet auf den Endzweck der Glückſeligkeit (80): ſo iſt der erſte Satz des Cruſiuſſiſchen Syſtems, indem er doch als ein dogmatiſcher aufgeſtellt wird, in ſeinem verneinenden und bejahenden Theile, angenommen ohne allen Grund; bloß vermittelſt der analytiſchen Behandlung eines willkührlich vorausgeſetzten Grundbegriffes von Gott. Der zweyte Satz nimmt alles zu Beweiſende an, als bewieſen. Der dritte Satz iſt eine Schlußfolge des erſten und zweyten, und mithin nicht mehr wahr als ſeine Gründe (83, 84).

§. 84.

Der vierte Satz weiſet der Gottheit einen ſubjektifen Zweck an, der, theils als ſolcher (48),

theils, ſeiner Materie nach, im Widerſpruch ſtehet mit dem Begriffe der Gottheit in folgenden Rückſichten.

§. 85.

Bey dem Ausdrucke: **Herrlichkeit Gottes:** kann nichts anders gedacht werden, als das höchſt ſelige Selbſtanſchauen ſeiner unendlichen Vollkommenheit, verbunden mit der Vorſtellung, daß dieſelbe anerkannt werden müßte von allen möglichen vernünftigen Weſen. Dieſer Idee nach iſt Gottes Herrlichkeit ganz unabhängig von der Verherrlichung wirklich exiſtierender Geſchöpfe; alſo auch nicht gedenkbar als ein ſubjektifer Endzweck Gottes, der erreicht werden möchte durch eine wirkliche Welt.

§. 86.

Bey dem Ausdrucke: **Verherrlichung Gottes:** kann nichts anders gedacht werden als Offenbarung ſeiner Vollkommenheit durch die Vollkommenheit der Welt, und da dieſe in der Glückſeligkeit der Lebendigen beſtehet, durch die Glückſeligkeit der Lebendigen. So iſt alſo der Zweck der Verherrlichung Gottes nicht zu unterſcheiden von dem allgemein objektifen Zweck der Glückſeligkeit; noch die Beſtimmung des Menſchen zur Verherrlichung Gottes, von der Be-

ſtimmung zur Beförderung der Glückſeligkeit der Welt (49, 52).

§. 87.

Der fünfte Satz hebt, in ſeinem erſten Gliede, völlig auf den Begriff göttlicher Weisheit; und enthält, in dem andern, einen ſpekulatifen Einwurf, der eben ſo gut, als gegen die Glückſeligkeitslehre, gebraucht werden kann gegen jedes Syſtem, welches, in Beziehung auf Gott, etwas zu ſetzen wagt, als das abſolut Größte.

§. 88.

Die ſubjektife Quelle harter und troſtloſer Syſteme über den Endzweck der Welt und über die koſmiſche Beſtimmung des Menſchen, iſt der Mangel an gewiſſen philoſophiſchen Begriffen; ohne die es auch ſcharf- und tiefſinnigen Köpfen an Licht, und mithin an wahrer Philoſophie fehlt. Hierzu kommt: hierarchiſche Gleichgültigkeit gegen Glückſeligkeit und Elend der Menſchen; hyperorthodoxe Gottesfurcht, von Menſchenliebe getrennt; und eine dem Pietiſmus gewöhnliche Geringſchätzung und Verwerfung des Menſchengeſchlechts.

§. 89.

II. Das Kantiſche Moralſyſtem (81), welches jedoch der Glückſeligkeitslehre und der dabey

vorausgeſetzten Teleologie des Theiſmus nicht theoretiſch widerſpricht, und den Satz, daß nicht Glückſeligkeit, ſondern Moralität der Endzweck der Welt ſey, nur als ein Poſtulatum der praktiſchen Vernunft darſtellt, beruhet vornehmlich in folgenden Sätzen:

1. Kauſalität nach Zwecken iſt außer den Schranken des menſchlichen Erkenntniſſes (I. 940). Demnach läßt ſich theoretiſch nicht ausmachen, ob Glückſeligkeit, oder Moralität der Endzweck der Welt ſey. Jedoch weiſet die praktiſche Vernunft auf ein Reich der Moralität kräftig hin; indem die theoretiſche ein Reich der Glückſeligkeit nicht zu demonſtreiren vermag.

2. Außer der Unmöglichkeit eines wahren Beweiſes ſtehet dem Gedanken, daß Glückſeligkeit der Endzweck der Welt ſey, entgegen theils die unendliche Größe und unvereinbare Verſchiedenheit der Begierden, theils die Ungewißheit der Mittel und mithin überhaupt die Unmöglichkeit dieſen Endzweck durch Handlungen zu erfüllen.

3. Stärker, als alles, widerſpricht jener Behauptung, die unleugbare Größe des Uebels in der Welt (I. Anm. z. 1001. §.).

4. Iſt Glückſeligkeit der Endzweck der Welt: ſo iſt die Vernunft nicht ein Mittel, ſondern ein Hinderniß deſſelben. Ihn zu erreichen war offenbar geſchickter der bloße Naturtrieb, als die Vernunft; die ungleich mehr Verſagung wirkt, als Genuß.

5. Auf jede Weiſe iſt Glückſeligkeit das nicht, was der allein gültige Ausſpruch der Vernunft erkennt als das abſolut Gute. Abſolut gut in dem Urtheile der Vernunft iſt nichts, als der gute Wille oder die Moralität. Getrennt davon billigt die Vernunft den Zuſtand der Glückſeligkeit weder in dem handelnden Subjekte, noch in andern, ſondern verwirft ihn als unverdient. Vielmehr billigt ſie ohne Ausnahme, das auf die Uebertretung als Strafe nachfolgende, oder ſonſt mit Untugend verbundene, Leiden.

6) Der abſolut gute Wille iſt der, welcher ſchlechterdings keinen Zweck hat, als die Geſetzförmigkeit, und alſo, ohne alle Materie, bloß formal iſt.

7) Dieſer formale Zweck der Moralität hat objektife Wahrheit, indem die Vernunft ſich ihn ſelbſt vorſchreibet, als ein Zweck beſtimmendes Vermögen, und um ihre Selbſt-

vorſchrift zu befolgen, ihn poſtulieren muß, als den Endzweck der Welt.

8) Vermöge des in der praktiſchen Vernunft vorgeſchriebenen Geſetzes der Moralität, und damit es, ohne Selbſtwiderſpruch, möglich ſey daſſelbe zu befolgen, muß die Moralität angeſehen werden, wenn auch nicht als das vollendete höchſte, doch als das oberſte Gut, und in ſofern als der Endzweck der Welt; und die Welt ſelbſt, damit in ihr mit Vorausſetzung der Unſterblichkeit auch möglich ſey das vollendete, höchſte Gut, als ein moraliſches Reich, deſſen heiligſter Beherrſcher die Glückſeligkeit ertheile nach der moraliſchen Würdigkeit: ſo daß alſo Glückſeligkeit nicht der Endzweck der Welt iſt, ſondern die Folge des Strebens nach dem Endzwecke der Moralität.

9) Die ohnehin nie erweisliche Glückſeligkeitslehre ſtellt die göttliche Weisheit ganz auf Güte, und trennt ſie dadurch von der Moralität.

10) Die Glückſeligkeitslehre heißt alles von der Natur erwarten und nichts von der Freyheit.

11) Die Glückſeligkeitslehre erregt allzudreuſte Anſprüche auf Wohlfahrt; bey denen zu beſorgen iſt die Zurückſetzung der Pflicht.

12) Die Glückſeligkeitslehre begünſtigt das Prinzip der Selbſtliebe, welches das Verderben der Moral und oft ſelbſt der Moralität iſt.

13) Die Glückſeligkeitslehre hebt auf den ſittlichen Unterſchied der Dinge.

14) Das allein wahre Prinzip der Moralität kann nicht beſtehen, wenn die Moralität einen andern Zweck hat, als ſich ſebeſt.

§. 90.

Die Beantwortung dieſer Sätze iſt enthalten in den hier folgenden §§. bis 108.

§. 91.

1. Sey auch von dem Endzwecke der Glückſeligkeit in der Welt nichts erweislich, als eine ſubjektife Nothwendigkeit, ihn zu denken: ſo iſt doch eine ſolche ſubjektife Nothwendigkeit nicht einmal ſo erweislich für den Endzweck der Moralität; aus den, gegen den Kantiſchen ſubjektiſen Glauben und gegen die ſo genannte Moraltheologie, angeführten Gründen. (I. 704, 941).

## §. 92.

2. In welchem Grade irgend ein für die Welt angenommener Endzweck erfüllt werde: das läßt ſich nicht beurtheilen aus dem Erfolg auf der Erde. Im übrigen laſſen ſich, anlangend die Unmöglichkeit der Erfüllung des Endzwecks der Glückſeligkeit, dieſelben Schwierigkeiten entgegenſetzen dem Endzwecke der Moralität. Denn 1) iſt die Idee der Moralität eben ſo unendlich in der praktiſchen Vernunft, wie in der Begierde die Idee der Glückſeligkeit ſeyn mag: 2) ſind die Vorſtellungsarten der Menſchen in Anſehung der Moralität nicht minder verſchieden, als über die Glückſeligkeit; indem in Anſehung des Grundtriebes nach Glückſeligkeit eine wenigſtens eben ſo allgemeine Uebereinkunft iſt, als über das formale Grundgeſetz der Moralität. Und anlangend 3) die Ungewißheit der Mittel, ſo gehet der Zweifel, ob Tugend auch wirklich ein objektifes und ſubjektifes Mittel der Glückſeligkeit ſey, über alle Grenzen eines erlaubten Skeptizismus.

Kant in den z. 81. §. angeführten Schriften. Schmids Moralphiloſ. S. 118. ff. Dieſe kritiſchen Philoſophen meinen, wir können gar nicht wiſſen, durch welche Art Handlungen wir zu dem Endzweck der Glückſeligkeit beytragen möchten: der

bloßen Weltbetrachtung nach ſey es noch immer gedenkbar, daß das Wohlſeyn der Lebendigen gar nicht die Abſicht des Welturhebers, ſondern ein abſichtloſer Erfolg blindwirkender Naturkräfte ſey. — Heißt das wohl gedenkbar, was ich nach der ganzen Einrichtung meiner Denkart nicht denken kann? O! wie ſoll ich es denken, daß dieſe Harmonie der Schöpfung, welche ich doch meiner Denkart gemäß zu denken genöthigt bin, das Werk einer abſichtloſen Urſache ſey? Ein einziger Blick nach dem geſtirnten Himmel — und ich kann es nicht denken. Und wie ſtimmt, in der Kantiſchen Philoſophie, dieſer Skeptiziſmus mit dem Zugeſtändniß überein, daß die Ordnung der Naturwelt (unſere Vorſtellung davon), einen unüberwindlichen Beweisgrund für das Daſeyn Gottes darbiete? Cr. d. r. V. S. 651. Soll ſo etwas gedenkbar heißen: ſo iſt auch die Nichtigkeit aller Moralität gedenkbar. Derer, welche die wahre Moralität für eine Einbildung hielten, hat es, das lehrt die philoſophiſche Geſchichte, ſehr viele gegeben: ob aber je einer ſich in der Idee behauptet habe, die Naturwelt könne auch ein Werk des Ohngefährs ſeyn: daran zweifelt man mit Grund. Es iſt wahr, wenn ich die Moralität leugne, ſo muß ich mich verachten: wenn ich aber die Naturzwecke bezweifle, und denken will, daß die Schöpfung um mich her, ein Werk des Zufalls ſey: dann muß ich mich auslachen. Das Geſetz der theoretiſchen Vernunft, nach welchem ich die Welt als ein Syſtem der Glückſeligkeit anſehe, iſt eben ſo gut ein Faktum in dem Bewußtſeyn, als das Geſetz der praktiſchen Die praktiſche Vernunft iſt mir Gottes Stimme; aber die theoretiſche iſt mir Gottes Licht. Und wenn es nur auf metaphoriſche Redensarten ankommt: ſo kann ich die Regeln der theoretiſchen

Vernunft, eben ſo gut, als die Regeln der praktiſchen, Imperatife nennen. Jene gebietet mir: das ſollſt du denken, gleich kategoriſch, wie dieſe: das ſollſt du thun. Der Unterſchied unter denken und handeln iſt für Philoſophen hier von keiner Bedeutung. Denken iſt auch handeln. In der That, man geht mit der theoretiſchen Vernunft ſehr ungerecht um: ſie ſoll ihren unveränderlichſten Vorſtellungsarten nicht folgen; das, wenigſtens mit voller Ueberzeugung, nicht für wahr halten, was ihre Verfaſſung als wahr anzunehmen vorſchreibt: aber die praktiſche Vernunft ſoll nur gebieten dürfen, um die Ueberzeugung ohne Objekte und eigentliche Gründe, bloß nach Wünſchen, Poſtulaten und Maximen der Selbſchätzung, zu lenken wohin es ihr gut dünkt. Und was iſt dieſe praktiſche Vernunft nun eigentlich? Warum muß ſie ſo von der theoretiſchen getrennt werden. Was ſind dieſe Trennungen der Syſteme in der Sache ſelbſt? Am Ende zerfließen ſie alle in etwas, das für meinen Verſtand nicht mehr erkennbar iſt. Der Menſch muß iſolieren und hypoſtaſieren: er kann anders mit ſeinen Begriffen nichts anfangen: aber der Philoſoph darf doch nie vergeſſen, daß zwey getrennte Begriffe nicht zwey unterſchiedene Dinge ſind.

§. 93.

3. Der von dem Geſetze der praktiſchen Vernunft abhängigen Foderung, Moralität anzunehmen als den Endzweck der Welt, iſt nicht weniger entgegen das moraliſche Uebel, als das phyſiſche den Gründen der theoretiſchen Vernunft für den Endzweck der Glückſeligkeit.

Bey dem phyſiſchen Uebel auf dieſer Erde iſt gerechnet auf die Unſterblichkeit.

Die kritiſchen Philoſophen reden von der Glückſeligkeitslehre gewöhnlich ſo, als ob man die vollkommenſte Glückſeligkeit dieſes Erdlebens beweiſen wolle. Ohne die Hoffnung der Unſterblichkeit wäre dieſes freylich etwas ſehr Unbedeutendes; wenn mich auch alles, was Kant (S. 385), von Peſt, Hunger, Waſſersnoth u. ſ. w. anführt, nie überzeugen wird, daß in der Natur nichts auf einen letzten Endzweck hinweiſe. Sehr ſchön ſtellt Plato in dem Eingange der Epinomis (Tom. II. p. 973.), die Hoffnung der Unſterblichkeit, als den natürlichſten Troſt bey den Widerwärtigkeiten des Lebens, dar.

§. 94.

4. Der in dem vierten Satze enthaltene Gedanke iſt bloß rednerisch; und führt, weil Empfindungen nicht gegen einander abgewogen werden können, zu dem endloſen Streite, ob Genuß ohne Vernunft ſo viel beträgt, als Genuß durch und mit Vernunft.

Auch hier iſt auf die Hoffnung der Unſterblichkeit nicht Rückſicht genommen. Ohne dieſe und für das bloße Erdleben möchte der Inſtinkt ohne Zweifel zweckmäßiger geweſen ſeyn: aber in Verbindung mit dieſer Hoffnung, und bey dem Einfluß ſo vieler anderer Religionsideen iſt, auch ſchon in dieſem Daſeyn, die Vernunft eine größere Quelle der Glückſeligkeit, als der Inſtinkt.

§. 95.

5. Nicht das Gute, ſondern das Vollkommene iſt von der Beurtheilung der Vernunft (69, 74); obwohl die Vernunft ſich des Wortes gut bedient (76, 77). Mit Recht alſo erkennt die Vernunft nichts für abſolut vollkommen (73), denn den vollkommenen Willen oder die Moralität; weil darinn enthalten iſt die nächſte Bedingung des abſolut Guten, d. h. der Glückſeligkeit der Welt (67).

Von dem eigentlichen höchſten Gute wird im II. Buche gehandelt werden.

§. 96.

Dieſe ausſchließende Selbſtſchätzung der moraliſchen Vernunft weiſet nur darauf hin, daß die Tugend nicht das ſubjektife, ſondern das allgemeine objektife Gut (64) zu ihrem Endzwecke ſetzt: ferner daß ſie den Zuſtand der Glückſeligkeit nur für ein Gut erkennt, nicht aber als die abſolute Vollkommenheit achtet; und daß mithin die höchſte Beſtimmung die moraliſche, nicht die kosmiſche iſt (60), weil dieſe feſtzuſetzen nicht dem Naturtriebe gebührt, ſondern der Vernunft.

Ueber dieſen Punkt wird alſo kein großer Streit übrig bleiben.

§. 97.

Die Vernunft kann und muß den Zuſtand der Glückſeligkeit allenthalben ſchätzen, als einen Theil des allgemein objektifen Endzwecks, auf den ſie ausgehet; vorausgeſetzt, daß ſie durch den Ausſpruch der Empfindung gelernt hat, daß er das ſubjektif Gute, und alſo, gedacht für Alle (64), das allgemein objektife Gut iſt.

§. 98.

Uebrigens werden in dem fünften Satze zum Beweiſe, daß der Menſch nur die Moralität, nicht die Glückſeligkeit für das abſolute Gut, und die Glückſeligkeit nur als ein Zeichen des moraliſchen Verdienſtes erkennt, aufgeführt Denkarten und Gefühle, die offenbar empiriſchen Urſprungs ſind, und, pſychologiſch, aus ganz andern Quellen hergeleitet werden können, als aus geheimen Anweiſungen der reinen praktiſchen Vernunft und ihres Geſetzes.

Ich muß hier, um Wiederholungen zu vermeiden, auf die in dem dritten Hauptſtück enthaltene Erklärung der moraliſchen Empfindungen hinweiſen, wo man vornehmlich auch die Idee der Strafwürdigkeit zergliedert findet, welche Kant als eine Idee der praktiſchen Vernunft angeſehen wiſſen will.

§. 99.

6. Die abſolute Vollkommenheit des Willens, und mithin das Weſen der Moralität, beruhet allerdings nur in dem Grunde des Zwecks; und nicht in dem Zwecke ſelbſt *), ſofern derſelbe gedacht wird bloß als Erfolg (38). Allein dieſes beweiſet zwar, daß die Moralität, als den oberſten ſubjektifen Zweck, nur zulaſſe die Moralität ſelbſt; und daß auch der allgemeine objektife Zweck nicht ihr oberſter Beſtimmungsgrund ſey, ſondern das Geſetz, welches denſelben vorſchreibt: nicht aber folgt daraus, daß die Tugend von dieſem allgemein objektifen Zweck, eben ſo wie von dem ſubjektifen, abſtrahiere, und alſo auch objektif keinen höhern Zweck haben dürfe, als die Moralität.

*) Das will Kant mit ſeinem ſo genannten Formalzwecke ſagen.

§. 100.

7. Welche Bewandtniß es habe mit der praktiſch hervorgebrachten objektifen Realität ſubjektifer Vorſtellungsarten: das erhellet aus der Beſtimmung des Begriffes Objektif (I. 699), und aus der genauern Unterſuchung des von Kanten ausgedachten ſubjektifen Glaubens (I. 704.)

§. 101.

8. Das in der praktiſchen Vernunft enthaltene Geſetz der Moralität, ſchließt den Zweck der Glückſeligkeit aus, als Hauptzweck (45), nur ſubjektifer, nicht aber objektifer Weiſe. Und ſo bietet es keinen Grund dar, die Welt mehr anzuſehen als ein Reich der Moralität, denn als ein Reich der Glückſeligkeit.

§. 102.

Dieſe objektife Glückſeligkeitslehre (101) iſt in keinem Widerſpruche mit jener wahrhaftig philoſophiſchen Geſinnung, welche den ſubjektifen Zweck der Glückſeligkeit dem allgemein objektifen unterordnet, und die ſelbſteigene Glückſeligkeit, ſtatt ſie wie den Hauptzweck zu behandeln, erwartet als eine Folge der Moralität; in der Vorausſetzung eines Zuſammenhanges der phyſiſchen Weltregierung mit der moraliſchen. Und dieſe Erwartung iſt, auch unabhängig davon, auf alle Weiſe begründet durch die Erfahrung; welche lehrt, daß die Tugend, wenn auch nicht glücklich, doch glückſelig macht.

§. 103.

9. Mit dem Vorwurfe, daß durch die Glückſeligkeitslehre die göttliche Weisheit allzuſehr auf

Güte geſtellt und von der Moralität getrennt werde, wird vorausgeſetzt als bewieſen das zu Beweiſende: eine von dem Endzweck der Glückſeligkeit getrennte, und in ſofern der Güte entgegengeſetzte, göttliche Gerechtigkeit. Beydes ſind, in der Idee von Gott, nur andere Beziehungen und andere Benennungen der Weisheit (I. 949, 961, 965).

§. 104.

10. Der zehnte Satz iſt nichts anders als eine Wiederholung der, unter dem Titel ſophisma pigrum, bekannten Einwürfe gegen die Vorherbeſtimmung des Weltlaufs (I. 882). Ohngefähr ſo gültig möchte gegen das Kantiſche Syſtem die Konſequenz ſeyn, daß es allzuviel auf zweckloſe Moralität rechne und, durch Pflegung des müſſigen Moralſtolzes den Eifer für die allgemeine Glückſeligkeit erkälte.

§. 105.

11. Die Glückſeligkeitslehre erlaubt die in der göttlichen Weisheit gegründeten Anſprüche auf Glückſeligkeit, nur unter der Bedingung der Tugend: demnach kann ſie gegen die Pflicht nicht gleichgültig machen. In dem Kantiſchen Sy-

ſtem werden dieſe Anſprüche aufgeführt, ſo gar unter dem Titel der Würdigkeit.

§. 106.

12. Zugegeben, daß das Prinzip der Selbſtliebe verderblich iſt: ſo folgt aus der Glückſeligkeitslehre nicht, daß ſubjektiſe Glückſeligkeit der Zweck der menſchlichen Tugend ſey.

§. 107.

13. Aus der Glückſeligkeitslehre erklärt ſich nur die allgemeine koſmiſche, nicht aber die moraliſche Vollkommenheit aller Geſchöpfe. Dieſe darf allerdings nicht geſetzt werden in dem Zwecke, ſofern er Erfolg iſt; ſondern nur in dem vernunftmäßigen Grunde des Zwecks (ſ. die III. Lehre).

§. 108.

14. Ob auch die Philoſophie den Endzweck der Welt beſtimmt durch Glückſeligkeit: ſo wird doch damit die Regel: befördere die Glückſeligkeit der Welt: nicht erhoben zu dem Grundſatze der Moral. Die Moralität beruhet darum nichts deſto weniger nur in dem Grunde des Zwecks, und nicht in dem erfolgenden Zwecke ſelbſt (99); ja nicht einmal in dem Wollen des Zwecks: da.

fern dieſes Wollen nicht beſtimmt iſt durch den abſolut wahren Grund.

---

§. 109.

Es iſt eine ganz eigenmächtig, mit unbefugter Ausſchließung des Thiergeſchlechts, angenommene Vorausſetzung, daß ein Endzweck der Welt gedacht werden dürfe, nur allein in Beziehung auf vernünftige Geſchöpfe.

---

## III.

## Uebergang zu der Beſtimmung des Menſchen.

§. 110.

Sollen die Ideen der Philoſophie von dem Endzwecke der Welt (78. ff.) angewandt werden auf die Beſtimmung des Menſchen (53): ſo darf nicht verwechſelt werden die koſmiſche Beſtimmung mit der moraliſchen (55).

§. 111.

Die ſubjektife koſmiſche Beſtimmung des Menſchen (110) iſt Glückſeligkeit genießen; die objektife (54): zur Glückſeligkeit unbewußt und wil-

lenlos mitzuwirken. Sie verdient kaum den Namen einer Beſtimmung.

§. 112.

Die ſubjektife moraliſche Beſtimmung des Menſchen iſt die Tugend, und, abhängig von ihr, die perſönliche Achtungswürdigkeit: die objektife iſt die reinvernünftige Beförderung des Endzwecks der Glückſeligkeit (54, 55).

§. 113.

Die ſubjektife kosmiſche Beſtimmung (58, 111) wird dem Menſchen angewieſen bloß von der Natur (56). Von der Vernunft wird ſie nicht vorgeſchrieben, ſondern nur genehmigt, und, obwohl geſchätzt als ein Theil des Endzwecks der Welt, doch nicht geachtet als ein würdiger Gegenſtand der Moralität.

§. 114.

Die objektife kosmiſche Beſtimmung des Menſchen (58, 111) wird von der Natur, ohne Zuziehung ſeines Willens, nicht allein angewieſen, ſondern auch vollführt. Mithin kommt ſie nicht in Betrachtung, als Beſtimmung eines freyen Geſchöpfs.

§. 115.

Eine Beſtimmung muß für den Menſchen die abſolut höchſte ſeyn, oder die Beſtimmung

im engern Verſtande (60). Dieſe aber kann nur die ſeyn, welche ihm die Vernunft anweiſet.

§. 116.

Dieſe höchſte B. d. M. kann nicht ſeyn die kosmiſche (111). Die ſubjektife kosmiſche nicht: denn ſie wird angewieſen bloß von der Natur (113), und die Handlungen, die ſich auf ſie beziehen, ſind von der Vernunft nur bedingt geſtattet, aber nicht kategoriſch geboten. Die objektife nicht: denn dieſe iſt, als Regel und als Erfolg, durchaus und allein das Werk der Natur (114), und ganz entlegen von dem Wirkungskreiſe der Vernunft und Freyheit.

§. 117.

Die ſubjektife moraliſche B. d. M. (112). iſt eine höhere als die ſubjektife kosmiſche (113): denn die Vernunft kann den Zuſtand der Glückſeligkeit nur genehmigen, aber nicht achten. Aber ſie iſt nicht die abſolut höchſte (115). Denn da dieſe nichts anders ſeyn kann, als die Anweiſung des abſolut höchſten Zwecks für das ganze Daſeyn des Menſchen; die Vernunft aber dem Menſchen, wie den abſolut höchſten Zweck, keinen andern anweiſen kann, als den Endzweck der Welt (52): ſo iſt die abſolut höchſte B. d. M. die ob-

jektiſe moraliſche (112): die Beförderung der Glückſeligkeit der Welt.

§. 118.

Weil die objektiſe moraliſche Beſtimmung die abſolut höchſte iſt (117): ſo muß ihr, dieſem Verhältniße zufolge, und vermöge des idealiſchen Begriffs der Tugend (15, 33), allenthalben untergeordnet ſeyn die ſubjektiſe kosmiſche. Dieſes ſetzt voraus, daß die Tugend abſtrahiere von dem ſubjektif Guten (63); d. h. durch die uneigennützigen Triebe beherrſche die eigennützigen.

§. 119.

Die ſubjektiſe moraliſche Beſtimmung (112) iſt zwar nicht die abſolut höchſte (117): aber ſie iſt die oberſte ſubjektiſe; und die Tugend erfodert, daß die ſubjektiſe kosmiſche ihr allezeit nachſtehe. Sie ſelbſt ſteht der objektiſen moraliſchen nach, nur in dem Range der Moralphiloſophie; aber nie in Kolliſion der Handlungen. Denn dieſe Kolliſion iſt unmöglich.

## IV.

## Erörterung der vornehmſten Mißverſtändniſſe über die Glückſeligkeitslehre.

§. 120.

I. Bey der, theils durch vermeſſene Dogmen, theils durch machtſprechende Poſtulate, erzwungenen Behauptung, daß nicht Glückſeligkeit, ſondern Moralität der Endzweck der Welt, und nicht die Beförderung von jener, ſondern die Bewirkung von dieſer, die höchſte Beſtimmung des Menſchen ſey (61 ff.): liegen zum Grunde mancherley Mißverſtändniſſe, welche erörtert werden in den folgenden §§.

§. 121.

Bey der kritiſchen Verhandlung der Frage: was iſt überhaupt gut? werden Moralität und Glückſeligkeit neben einander geſtellt als zwey Arten des Guten, um zu beſtimmen, welches von beyden das abſolut Gute ſey (66). Die Moralität iſt jedoch eigentlich nicht ein Gut (61), ſondern eine Vollkommenheit (71): Gut aber und Vollkommenheit ſind ganz ungleichartige

Dinge, welche kaum fähig ſind einer Vergleichung.

§. 122.

Es iſt kein Zweifel, daß in einem vernünftigen Weſen Moralität mehr iſt, als der Zuſtand der Glückſeligkeit. Aber daraus folgt nur, daß Vollkommenheit mehr iſt als Gut; nicht aber daß die Moralität, die eigentlich nicht das Gute, ſondern das Vollkommene iſt (121), das abſolute und alſo ein höheres Gut ſey, als die Glückſeligkeit.

§. 123.

Das Gute iſt beſtimmt, begehrt; die Vollkommenheit iſt beſtimmt, geachtet zu werden. Jenes wird anempfohlen von der Natur; dieſe wird vorgeſchrieben von der Vernunft.

§. 124.

Die Empfindung hat eben ſo viel Recht auszuſprechen, was abſolut Gut (66), als die Vernunft, was abſolute Vollkommenheit iſt (70, 75). Jene ſpricht Glückſeligkeit iſt das abſolute Gut, weil ſie allgemein begehrt; dieſe ſpricht Moralität, iſt die abſolute Vollkommenheit, weil ſie nothwendig geachtet wird. Dieſes Befugniß der Empfindung und der Vernunft muß getheilt bleiben.

§. 125.

Die Vernunft iſt, fürs erſte, nicht abgeneigt zuzugeſtehen, daß Glückſeligkeit das abſolute Gut iſt; ſo lange ſie empiriſch und der Nothwendigkeit eingedenk bleibt, ihr Urtheil über einen Gegenſtand der Empfindung, der Empfindung nachzuſprechen (70).

§. 126.

Weil aber die Vernunft das Wort gut ſehr gern gebraucht für vollkommen (76): ſo vermengt ſie dieſe beyden Begriffe und ſpricht: Moralität iſt das abſolute Gut; anſtatt daß ſie ſagen will, die abſolute Vollkommenheit; und beruft ſich, indem ſie das Urtheil der Empfindung abweiſet, auf das ihr zuſtehende ausſchließliche Recht der Entſcheidung: da ihr doch dieſes Entſcheidungsrecht zukommt nur in Anſehung des Begriffes der Vollkommenheit (75).

§. 127.

Der Moralſtolz, der ſich der Natur ſchämt, läßt die obwohl unbefugte Entſcheidung der Vernunft (126) gelten, und gefällt ſich in dem erhabenen Klange der Lehrſätze, welche der Glückſeligkeit den Rang eines abſoluten Gutes abſprechen.

§. 128.

Mit dem Satze: Glückſeligkeit iſt das abſolute und mithin allgemeine objektife Gut (67): wird nur geſagt, daß ſie der Endzweck der Welt, nicht aber, daß Genuß der Glückſeligkeit die höchſte Beſtimmung eines vernünftigen Geſchöpfes ſey; nach Ausweiſung der obigen Lehrſätze (110, ff.).

§. 129.

2. Die Beſorgniß, daß die Tugend ihres Ranges verluſtig werde, wenn ſie in der Moralphiloſophie nicht als Endzweck der Welt erſcheine, ſondern nur als Mittel, beruhet in der ganz allgemein, aber fälſchlich, angenommenen Vorausſetzung, daß überhaupt das Mittel weniger ſey, und einen niedern Rang habe, als der Zweck.

§. 130.

Etwas ſeyn, einen Rang haben (129): heißt hier nichts anders, als, vermöge ſeines Werthes, vernunftmäßig geachtet werden können. Nun iſt der Zweck allemal ein Gut, und wird, als ſolches, zwar ſinnlich geſchätzt, aber nicht vernunftmäßig geachtet: demnach iſt der Zweck nichts und hat keinen Rang, weil er keinen Werth hat; wenn auch einen Preiß. Das Mittel aber iſt allemal

eine Vollkommenheit (71), und wird, als ſolche, nicht ſinnlich geſchätzt nach einem Preiße, ſondern vernunftmäßig geachtet nach ihrem Werthe: mithin kann nur allein von dem Mittel geſagt werden, daß es etwas ſey oder einen Rang habe.

§. 131.

Wer je einen Zweck achtungswürdig findet, der verwechſelt den Zweck mit der Abſicht (38). Dieſe iſt das Wollen des Zwecks; alſo eine Bedingung deſſelben, und in ſofern ein Mittel und eine Vollkommenheit (42. 71). In dem Zwecke entdeckt man, bey genauerer Zergliederung des Begriffs, nichts als Erfolg und Genuß; alſo nur ein Gut (61), aber keine Vollkommenheit.

§. 132.

Wenn je ein Zweck eine Vollkommenheit iſt (131): ſo iſt er es als Mittelzweck (44).

§. 133.

Ob alſo die Glückſeligkeit ſchon betrachtet wird als Endzweck in der Welt (129), und die Tugend als Mittel: ſo hat doch nur allein die Tugend Rang und Werth; weil allein ſie vernunftmäßig geachtet werden kann (130), als eine verdienſtliche Vollkommenheit der Vernunft und Freyheit: indem die Glückſeligkeit, in Bezie-

hung auf moraliſche Geſchöpfe, nichts iſt, als eine verdienſtloſe Naturwirkung.

§. 134.

Eine Vollkommenheit kann zwar ein Gut ſeyn, in der Beziehung, in welcher das Mittel ein Zweck ſeyn kann (43. 72): aber ſie iſt allemal ein relatifes Gut, nie das Abſolute. Das folgt aus den Grundbegriffen (67). Nennt man alſo die Tugend ein Gut: ſo iſt ſie ein relatifes. Das abſolute iſt die Glückſeligkeit. Aber aus den obigen Erläuterungen erhellet, daß nur das relatife Gut Werth und Rang habe; in der obigen Bedeutung (130).

§. 135.

Indem die Tugend aufgeſtellt wird als Mittel und als relatifes Gut, in Beziehung auf die Glückſeligkeit, wird ihr moraliſcher Werth nicht geſetzt in dem Hervorbringen, ſondern in dem Wollen der Glückſeligkeit. Der moraliſche Werth dieſes Wollens beruhet einzig darinn, daß daſſelbe geboten iſt durch die Vernunft.

§. 136.

3. Ein großes Mittel eines großen Zwecks, welches noch überdem, und unabhängig von dem allemal verdienſtloſen Erfolge (133), einen ver-

dienſtlichen Werth hat in ſich ſelbſt, vermöge der Eigenſchaften, die ſeine Wahl und Anwendung erfodert, und ſodann wegen ſeiner Schwierigkeiten ausgeſetzt iſt der Vernachläßigung, wird kräftiger empfohlen unter dem Titel eines Zwecks: weil der Menſch, getäuſcht durch einen falſchen Schein der Sprache, den Namen des Mittels weniger zu ehren pflegt. Dieſe Rückſicht kann jedoch nur die Sittenlehrer bewegen, nicht aber die Moralphiloſophen beſtimmen, die Tugend lieber als den Endzweck in der Welt darzuſtellen, denn als ein zu dieſem Endzwecke gehöriges Mittel.

§. 137.

Das Mittel iſt der Aufmerkſamkeit des Handelnden meiſt immer näher, als der Zweck: der Zweck, ſo ſehr er auch betrieben wird, iſt oft nicht einmal gegenwärtig dem Bewußtſeyn. Dadurch geſchieht es, daß, in dem Urtheile der Menſchen, das Mittel gewöhnlich die Stelle des Zwecks empfängt und ganz damit verwechſelt wird. So iſt die Tugend angeſehen worden als der Endzweck der Welt.

§. 138.

Weil der Zweck, als Erfolg, von der Natur

abhangt; die Wahl und Anordnung des Mittels aber von dem Willen des Handelnden: ſo erfodert es ſelbſt das Intereſſe für den Zweck, daß das Außenbleiben des Erfolgs weniger gerechnet werde, als die Unterlaſſung des Mittels. Daher wird von der Vernunft die Glückſeligkeit in der Welt weniger vermißt, als die Tugend: weil die Vernunft, ſofern ſie nur über die Handlungen Aufſicht führt, und nicht über die Erfolge, dieſem Verhältniſſe gemäß, mehr Sorge trägt für das Beſtehen der Tugend, als Bekümmerniß um das Wirklichwerden der Glückſeligkeit.

## §. 139.

So iſt alſo die größere Theilnehmung der Vernunft an der Tugend, als an der Glückſeligkeit, nur ein Scheingrund der Behauptung, daß in jener, nicht in dieſer das abſolut Gute und der Endzweck an ſich (49) beruhe.

## §. 140.

Einen unleugbaren Einfluß in die Geneigtheit ſo vieler Sittenlehrer, die Glückſeligkeit, ſogar in dem geſammten Syſtem der Schöpfung, als eine Nebenſache darzuſtellen, hat von jeher der Moralſtolz gehabt; der gern Eindruck machen

und ehrwürdig ſeyn will, durch Ernſt und Strenge ſeiner Grundſätze.

§. 141.

Es giebt Verhältniſſe, dahin gehören Alter, Temperament, Leibes- und Gemüthsbeſchaffenheit, vornehmlich auch Mangel des perſönlichen Glücks und Wohlergehens, welche gegen das Intereſſe der Glückſeligkeit in der Welt, wenigſtens theoretiſch, gleichgültig und gegen jedes Syſtem, in welchem es als der Zweck der Welt betrachtet wird, unfreundlich machen können. Die Mönchsmoral giebt davon ein Beyſpiel.

§. 142.

Sofern die Glückſeligkeit aufgeſtellt wird nicht als der ſubjektife Zweck der Tugend, ſondern als der allgemein objektife (47. 48), iſt nicht abzuſehen weder ein Grund, noch ein Nutzen der wider die Glückſeligkeitslehre gerichteten Angriffe.

§. 143.

4. Die ſubjektife moraliſche Beſtimmung wird auf dieſelbe Art verwechſelt mit der objektifen (57), wie, nach den obigen Erläuterungen (136. ff.) das Mittel mit dem Zwecke. Daher hat man, obwohl die objektife Beſtimmung die höchſte iſt (161), die ſubjektife, und mithin nicht die Beför-

LB Coburg

derung der Glückſeligkeit, ſondern die Tugend dargeſtellt als die höchſte Beſtimmung des Menſchen.

§. 144.

Das größte Mißverſtändniß beruhet in der ganz irrigen Vorausſetzung, daß, wenn der Endzweck der Welt Glückſeligkeit ſey, Genuß die ſubjektife moraliſche Beſtimmung des Menſchen ſeyn müſſe. Die moraliſche, und alſo die oberſte ſubjektife, Beſtimmung des Menſchen iſt die Tugend; nach Ausweiſung der obigen Lehrſätze (116 — 118).

Zur Verhütung unnützer Streitigkeiten in dieſer Lehre muß man wohl Acht haben, daß unter wahren Philoſophen unmöglich davon die Rede ſeyn kann, was der Endzweck der Welt als eines Objekts an ſich, wirklich ſey; ſondern nur was, als den Endzweck der Welt zu denken, der Menſch, vermöge der Einrichtung ſeines Verſtandes, angewieſen werde.

§. 145.

So iſt alſo die Tugend allerdings Zweck ſich ſelbſt; und ſie hat, ſubjektif, keinen andern Zweck, als ſich ſelbſt oder die moraliſche Vollkommenheit. Aber weil kein ſubjektifer Zweck der abſolut höchſte ſeyn kann (48): ſo iſt ihr abſolut höchſter Zweck der Endzweck der Welt; und folglich iſt

ihre höchſte Beſtimmung die moraliſch objektife: die Beförderung der Glückſeligkeit.

§. 146.

Auch hier wird vorausgeſetzt die obige Einſchränkung (135), daß der Werth der Tugend und ihre eigentliche Moralität nicht beruhet in dem Endzweck, als Erfolg betrachtet, ſondern in dem Wollen dieſes Endzweckes, abhängig von dem Gebote der Vernunft.

## Anderer Abſchnitt.

### Von der Form der Tugend; oder von dem abſolut wahren Grunde ihres Handelns.

§. 147.

In dieſem Abſchnitte wird: 1) allgemein beſtimmt der Begriff eines abſolut wahren moraliſchen Grundes; 2) in dem höchſten Moralgeſetze dargeſtellt der abſolut wahre objektiſe Grund des tugendhaften Handelns; 3) geprüft der philoſophiſche Werth anderer angeblich höchſten Moralgeſetze; 4) feſtgeſtellt der ſubjektiſe Grund den, zur Vollendung des objektiſen (21), die Tugend geſtattet.

### I.

### Bigriff eines abſolut wahren moraliſchen Grundes.

§. 148.

Daß unter der Form des Willens, im Gegenſatz der Materie, verſtanden wird der Grund

durch den der Wille ſich auf ſeinen Zweck beſtimmt: das iſt geſagt im 18. §.

§. 149.

Ein praktiſcher Grund iſt ein ſolcher, aus welchem erkannt wird (I. 674) warum etwas geſchehen ſoll: ein moraliſcher Grund insbeſondere, aus welchem erkannt wird warum eine vorausſetzlich freye Willensbeſtimmung erfolgen ſoll.

§. 150.

Jede gedenkliche Willensbeſtimmung gehet auf einen Zweck: alſo iſt jeder praktiſche und moraliſche Grund zugleich der Grund eines Zweckes (149).

§. 151.

Der praktiſche Grund (149) iſt von dem theoretiſchen unterſchieden, nur durch die Materie des in ihm gegründeten Urtheils: außerdem iſt er, ganz ſo wie der theoretiſche, ein Erkenntnißgrund: denn er wirkt nicht die Willensbeſtimmung; ſondern nöthigt nur den Verſtand zu der Einſicht, daß ſie erfolgen ſolle.

§. 152.

Ein Urtheil, in welchem, individuell oder allgemein, ausgedrückt wird die Nothwendigkeit einer

Handlungsweiſe, iſt ein praktiſches Urtheil; und ſofern dabey gedacht wird an eine freye Beſtimmung des Willens (194), ein moraliſches. Deſſen Grund iſt wiederum ein anderes praktiſches oder moraliſches Urtheil; und zwar allemal ein allgemeines.

§. 153.

Das Subjekt eines moraliſchen Urtheils iſt die gefoderte freye Willensbeſtimmung: das Prådikat iſt das Sollen, oder ein åhnliches Merkmal der praktiſchen Nothwendigkeit.

§. 154.

Der Grund davon, daß in einem allgemeinen Urtheile das Prådikat dem Subjekt allgemein zukommt, iſt, nach Ausweiſung der I. Schluß-Figur (I. 561), die Subordinazion des Subjekts unter einem hōhern Begriffe, dem das Prådikat allgemein zukommt. Alſo beruht der Grund, warum einer Art von Willensbeſtimmung das Sollen, als Prådikat, zukommt, darinn, daß dieſe Art von Willensbeſtimmung ein ſubordinierter Begriff iſt von einer hōhern Art der Willensbeſtimmung, welcher dieſes Prådikat allgemein zukommt.

§. 155.

Dieſemnach muß der abſolut wahre Grund aller freyen Willensbeſtimmungen zu finden ſeyn in derjenigen höchſten Gattung von Willensbeſtimmung, unter welcher alle andere enthalten ſind, als ſubordiniert; ſo daß ihr das Prädikat des Sollen (154) und mithin die Nothwendigkeit, abſolut zukommt: d. h. mit andern Worten in einem moraliſchen Urtheil, welches abſolut wahr iſt.

§. 156.

Ein Grund iſt, als Urtheil, abſolut wahr (155), welcher wahr iſt durch ſich ſelbſt: bedingt wahr, wenn er darum wahr iſt, weil ein anderer wahr iſt. Der abſolut wahre Grund iſt zugleich auch der höchſte: ein niederer, ſubordinierter, kann nur bedingt wahr ſeyn.

§. 157.

Abſolut wahr (156) iſt nichts, denn nur allein das logiſche Weſen der Vernunft. Demnach iſt der abſolut wahre Grund aller Urtheile das Weſen der Vernunft. Nun iſt der praktiſche, und mithin auch der moraliſche, Grund (149) ein Erkenntnißgrund (151): alſo iſt der abſolut wah-

re moraliſche Grund einerley mit dem Weſen der Vernunft.

§. 158.

Das Weſen der Vernunft beſtehet in der Selbſteinſtimmung, vermöge der ſie das anerkennt als abſolut nothwendig, deſſen Gegentheil widerſprechend iſt. So iſt alſo die höchſte Gattung von Willensbeſtimmung, der das Sollen, in Rückſicht auf das Weſen der Vernunft, und alſo abſolut, zukommt (157), und in welcher enthalten iſt der abſolut wahre moraliſche Grund (155), die, von welcher die Vernunft anerkennt, daß ſie nothwendig und das Gegentheil widerſprechend iſt.

§. 159.

Ein höherer Zweck kann zwar der Grund eines niedern (44), und in ſofern der Grund eines praktiſchen Urtheils (152) ſeyn; aber nur ein bedingter, nicht der abſolut wahre (156). Denn jeder, auch höhere, Zweck ſetzt ſelbſt voraus einen Grund.

§. 160.

Befördere den allgemein objektifen Zweck, den Endzweck der Welt oder den Endzweck an ſich (49): das iſt das moraliſche Urtheil, deſſen ab-

ſolut wahrer Grund hier geſucht wird. Nun iſt für den Endzweck an ſich, mithin auch für dieſes moraliſche Urtheil, kein Grund möglich, der ein Zweck wäre. Ein höherer nicht; denn der Endzweck an ſich iſt der abſolut höchſte (49); ein niederer nicht; denn der niedere Zweck, ſofern er von dem handelnden Subjekt als niederer gedacht wird, gründet nicht den höheren (159).

§. 161.

Alle ſubjektife Zwecke ſind Theil- und Mittelzwecke (48), in Verhältniß gegen den Endzweck an ſich (159): alſo kann kein ſubjektifer Zweck, ob er auch, als ſolcher, ein Hauptzweck (45) wäre, der abſolut wahre Grund ſeyn des Endzwecks an ſich.

§. 162.

Wo alſo der Endzweck an ſich (160) befolgt wird wegen eines ſubjektifen Zwecks (161): da wird er nicht behandelt als der Endzweck an ſich.

§. 163.

Da nun alſo der Endzweck an ſich, indem er, als der abſolut höchſte, in keinem Zwecke, mithin in keinem bedingten Grunde (158) beruhen darf: ſo kann der Grund des Endzwecks an ſich und mithin der des moraliſchen Urtheiles, welches aus-

ſagt, daß er befolgt werden ſoll, einzig und allein der abſolut wahre moraliſche Grund ſeyn; welcher enthalten iſt in dem Weſen der Vernunft (157).

---

§. 164.

Obwohl der abſolut wahre Grund, aus welchem die Tugend den abſolut höchſten Endzweck befolgt, eigentlich nicht ſelbſt ein Zweck (159), alſo nicht Materie, ſondern Form des Willens (17) iſt: ſo kann er doch, vorgeſtellt als eine Art oder Form des Handelns, wiederum ſelbſt ein Zweck werden; ſofern das handelnde Subjekt dieſe Art des Handelns, als eine Vollkommenheit, will, unter dem Titel eines Gutes (72). Denn das, was gewollt wird, iſt allemal ein Zweck.

§. 165.

Dieſer ſogenannte Formalzweck (164), indem er nur ausgeht auf ſelbſteigne moraliſche Vollkommenheit oder Würde, iſt ein ſubjektifer (47). Und in dieſer Eigenſchaft kann er weder der Endzweck an ſich ſeyn, noch alſo überhaupt der abſolut wahre Grund des tugendhaften Handelns; vermöge der obigen Lehrſätze (159. 161).

§. 166.

Materie und Form (164) ſind relatife Prädikate. Was alſo in einer Beziehung Form iſt, das kann in einer andern Materie ſeyn; und umgekehrt. Wird nun die vernunftmäßige Form des Willens ſelbſt ein Zweck (164): ſo wird ſie in ſo fern zur Materie. Denn wo ein Zweck iſt, da iſt eine Materie des Willens; und ein bloß formaler Wille, in der Bedeutung ohne Materie, daß er keinen Zweck hätte, wäre ein Wollen ohne etwas Gewolltes. Denn nichts will ich, wenn ich keinen Zweck will.

---

## II.

### Der abſolut wahre moraliſche Grund des tugendhaften Handelns, dargeſtellt in dem höchſten Moralgeſetze.

§. 167.

Jeder Grund, ſo fern er gedacht wird und ein Urtheil iſt (152), muß, um deutlich denkbar zu ſeyn für unſern wörtlich denkenden Verſtand, dargeſtellt werden in einem Satze; der, dieſem Inhalte gemäß, ein Grundſatz genannt wird.

§. 168.

Der Satz, welcher darſtellt den abſolut wahren moraliſchen Grund aller freyen Willensbeſtimmungen, iſt alſo der abſolut höchſte moraliſche Grundſatz.

§. 169.

Ein moraliſcher Grundſatz, ſofern er das Prädikat des Sollen einer Art von Willensbeſtimmung beylegt (153, 154), und dieſelbe mithin als nothwendig vorſchreibt, iſt ein Geſetz. Dieſemnach iſt der abſolut höchſte moraliſche Grundſatz (168) zugleich das höchſte moraliſche Geſetz.

§. 170.

Weil das höchſte Moralgeſetz (169) den abſolut wahren Grund des moraliſchen Handelns darſtellt; dieſer aber enthalten iſt in der Selbſteinſtimmung der Vernunft (157. 163): ſo ſchreibt es in ſofern nicht vor eine Materie oder einen Zweck, ſondern nur die vernunftmäßige Form des Handelns. In dieſer Rückſicht iſt es allerdings ein Formal-Geſetz (165); welches nur dieſen Sinn hat: alle moraliſche Handlungen ſollen gemäß ſeyn der Form oder dem Weſen der Vernunft.

§. 171.

Das höchſte Moralgeſetz (169) läßt ſich zwar, ohne Nachtheil ſeines wahren Sinnes, ausdrücken in mancherley Formeln: aber am deutlichſten ſcheinen folgende zu ſeyn: Thue dasjenige, wovon du, vermöge der Selbſteinſtimmung der Vernunft, einſieheſt, daß es geſchehen ſoll; oder: thue nie das Gegentheil von dem, was du anerkennſt als nothwendig; oder: laß dein Handeln nie in Widerſpruch ſeyn mit deiner Vernunfteinſicht.

Die andere Kantiſche Formel: handle ſo, daß die Maxime, nach der du handelſt, ein Geſetz für alle vernünftige Weſen ſeyn könnte: ſcheint mir nicht ſo bebeſtimmt und ſicher zu ſeyn. Denn hier tritt doch ſchon etwas von der Verſchiedenheit der Denkarten ein. ſ. Eberhards Phil. Archiv, II. B. III. St. S. 116. Jedoch betrifft das nur die Anwendung des Geſetzes, oder die Materie der Handlung.

§. 172.

Minder beſtimmt an ſich ſelbſt, aber genugſam beſtimmt, mit Vorausſetzung richtiger Begriffe von Vernunft und Ueberzeugung, ſind dieſe Formeln: Handle vernunftmäßig; oder: handle nie entgegen deiner Ueberzeugung.

Ich weis nicht, ob es der Erwähnung werth iſt, daß ich das höchſte Moralprinzip, von je her bloß for-

mal dargeſtellt habe; in dieſem Grundſatze: **Thue nie das Gegentheil von dem was du ſelbſt anerkenneſt als wahr und gut**: das heißt, nach der vorher gegebenen Erklärung der Verbindlichkeit, ſo viel, als: nie das Gegentheil desjenigen, wovon du logiſch genöthigt biſt einzuſehen, daß es geſchehen ſolle. (ſ. in der 1. Ausg. des II. Th. das Geſpräch.) Jedoch **Kant** will ja ſelbſt nicht für den Erfinder dieſes Moralgeſetzes angeſehen werden; welches, ſeiner Natur nach, ſo alt ſeyn muß, als — wenn auch nicht die Vernunft, doch die Philoſophie. Aber ganz unſtreitig gebührt ihm der Ruhm, es zuerſt deutlich entwickelt und fruchtbar angewandt zu haben. — Was die Ethiker voriger Zeiten dictamen rectae rationis nennen, iſt ganz etwas anders als dieſes reine, ſich ſelbſt gebietende Vernunftgeſetz: ſie verſtehen darunter nichts anders, als entweder 1) eine Vorſchrift, bald der moraliſchen, bald der geoffenbarten Religion zu einem frommen tugendhaften Leben; ohne genau zu beſtimmen, was ſie damit eigentlich meinen; oder 2) eine aus göttlichen Zwecken, in der Natur und den Verhältniſſen des Menſchen, erkennbare Anweiſung zu ſittlicher Selbſtliebe und geſelligem Wohlwollen; und alſo auf alle Weiſe etwas von der Autonomie der Vernunft, wie **Kant** es ſehr treffend nennt, ganz Unterſchiedenes. Wenn man ihre Lehrſätze von der Verbindlichkeit des irrenden Gewiſſens, näher als ſie ſelbſt thun, mit dieſem dictamine rationis zuſammenſtellt: ſo folgt zwar allerdings daraus, 1) daß das Weſen der Tugend nicht in der Materie, ſondern in der Form beruhet; 2) daß die Tugend in der Einſtimmung mit der ſelbſteigenen Einſicht beſtehet: aber das Geſetz der Selbſteinſtimmung, deſſen undeutliches Bewußtſeyn ſie ſehr richtig unter dem Gewiſſen verſtehen, iſt bey ihnen nicht verbindlich durch ſich ſelbſt, ſondern vermöge

des göttlichen Willens; den ſie bald philoſophiſch, bald hyperphiloſophiſch dabey zum Grunde legen. Auch dieſes bringt ſie der Sache nicht näher, daß ſie, wenigſtens großentheils, die ſogenannte moralitatem obiectiuam, oder antecedentem voluntati diuinae, annehmen. Es bleibt immer derſelbe Begriff. Denn dieſe objektiſe, in dem göttlichen Verſtandeswesen abſolut beſtimmte, nicht von Gott willkührlich geordnete Moralität, beſtehet abermals nicht in der reinen Selbſteinſtimmung der Vernunft, ſondern ich weis nicht in welcher unbedingten Vollkommenheit, oder wohl gar Schönheit, der tugendhaften Handlungen oder Objekte. (Hier tritt viel alt- und neuplatoniſche Metaphyſik von ewigen, ſelbſtſtändigen Formen der Dinge, von Ideen der Gottheit mit ein.) Aber auch die, welche ſich für dieſe objektiſe Moralität erklären, leiten nichts deſto weniger die Verbindlichkeit den Geſetzen derſelben zu folgen davon her, daß Gott ſie uns vorgeſchrieben habe. Nämlich dieſe Geſetze, wollte man ſagen, ſind nicht an ſich ſelbſt und ihrer moraliſchen Exiſtenz nach, willkührlich von Gott geordnet: aber den Geſchöpfen ſind ſie doch willkührlich von Gott kund gethan und zur Nachachtung vorgeſchrieben. Näher kommt der Selbſtbeſtimmung der Vernunft und mithin dem formalen Moralprinzip das Syſtem derjenigen, welche ſeit **Grotius** (I. B. et P. Prol. §. 11.) die in ſich beſtehende Wahrheit und Erweislichkeit der Moral behauptet und, ausdrücklicher als **Grotius** ſelbſt, das Verhäktniß eines Oberherrn von dem Begriffe der Verbindlichkeit ausgeſchloſſen haben. Ja **Leibnitz** (Monita ad Puffendorfii princ. Opp. Tom. IV. P. III. p. 279. ſeqq.) und **Wolf** erkennen ſchon ganz die Avtonomie der Vernunft, und der letztere ſchließt ſeine Erörterungen über dieſen Gegenſtand mit den Worten: „Weil wir durch die Vernunft erkennen, was das

„Geſetz der Natur haben will: ſo braucht ein vernünf„tiger Menſch kein weiteres Geſetz, ſondern vermit„telſt der Vernunft iſt er ihm ſelbſt ein Geſetz“ Vern. Ged. §. 24. Die Urſache, warum man zu der Entwickelung des allein höchſten Moralprinzips nicht gelangte, war die von den Theologen ſtark anempfohlene Behauptung, daß alle moraliſche Verbindlichkeit von einem moraliſchen Oberherrn, und mithin von Gott, hergeleitet werden müſſe. Ob nun die Geſetze dieſes Oberherrn in ſeinem innern Weſen (in ſeinem Verſtande, in ſeiner Heiligkeit u. ſ. f.), oder, gegen den Begriff der objektifen Moralität, in ſeiner gleichſam ſpätern Willkühr beruheten: das machte keinen Unterſchied, ſo lange man die Selbſtbeſtimmung der Vernunft nicht anzuerkennen wagte. Daher hat auch **Cudworth** in ſeiner weitläuftigen Abhandlung De aet. juſti et honeſti Notionibb. (in dem Syſt. intell. Tom. II.), wo er die ganze Sache aufs Reine bringen wollte, eigentlich gar nichts geſagt. Und daraus allein entſtehet die Verworrenheit der moraliſchen Begriffe, von welcher man in allen chriſtlichen Schriftſtellern der vorigen Zeiten Proben antrifft. **Thomas von Aquino** (I. et II. in Sent. Lombardi, Tom. VI. P. II. vornehmlich Diſt. 39. Qu. 2. Art. 3. p. 130.), um einige Beyſpiele anzuführen, behauptet zwar die Verbindlichkeit des irrenden Gewiſſens, und erklärt das Gewiſſen überhaupt für das dictamen rationis: aber mit dem ausdrücklichen Zuſatze: quod conſcientia (welches hier ſo viel heißt, als die Vernunft) obligat non virtute propria, ſed virtute praecepti diuini. Und doch iſt Thomas ein großer Vertheidiger der moralitatis obiectiuae oder antecedentis voluntatem diuinam. Vergl. Suarez Diſputatt. metaph. Diſp. X. Sect. 2. (dieſer Schriftſteller iſt jedoch dem moraliſchen Rationalismus ſehr nahe), und Horneii Philoſ. mor. II. 2. 7.

III. 4. **Cumberland**, noch außerdem ein Gegner der objektifen und angebohrnen Moralität, aus deſſen Buche de Legg. natural. **Puffendorf** und einige andre Juriſten viel zu viel gemacht haben, verſteht unter dictamen rationis, eine empiriſch vernünftige Selbſtliebe und Geſelligkeit, und leitet im übrigen die Verbindlichkeit deſſelben ganz aus göttlichen Zwecken und Naturgeſetzen her. Das iſt auch ganz **Puffendorfs** Philoſophie (I. N. et G. II 3. §. 13. ſeqq.) deren Schwäche **Leibnitz** (a. a. O.) ſehr gut aufgedeckt hat. Auch der große **Thomaſius**, der vorher in der Iurispr. diuina ganz dieſelben Grundſätze vorgetragen hatte, giebt nicht beſtimmt an, was er unter dictamen rationis verſtehe, zumal da er (in den Fund. I. N. I. 4. §. 15. p. 125. ſeqq.) nicht allein den göttlichen Willen, ſondern auch das Gewiſſen, und alle a priori beſtehende Moralität davon trennt. Er läßt es alſo ganz bey dem empiriſch vernünftigen Prinzip der Selbſtliebe und Geſelligkeit bewenden. **Hobbes** (de Ciue III. §. 26.) erklärt es doch wenigſtens durch den Grundſatz: handle gegen Andere ſo, wie du wollteſt, daß ſie gegen dich ſelbſt handeln ſollten. — **Achenwall** (ſ. beſonders die Prolegomena I. N.) geht nicht einen Schritt weiter als **Puffendorf**: ihm hatten **Leibnitzens** und **Wolfs** Winke von einer ſelbſtbeſtimmenden Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft nichts genützt. Ich erwähne nichts von **Oſiander**, **Buddeus**, **Cruſius**, und andern theologiſchen Schriftſtellern, welche, mit und ohne objektife Moralität in Beziehung auf Gott, ſo weit davon entfernt ſind, als überhaupt von der wahren Philoſophie. — Daß von den Alten und namentlich von **Plato** die Autonomie der Vernunft ſchon viel deutlicher gedacht wird: das iſt gewiß. Indeſſen muß ich doch geſtehen, daß, ungeachtet ich das, was zwey philoſophiſche Geſchichtsforſcher von vor-

züglicher Bedeutung, Herr Tennemann und Herr Morgenſtern, jener in ſeinem Syſt. d. Plat. Phil. (IV. B. III. Th. I. Haupſt. I. Abſchn. dieſer de Plat. Rep. Comment. II. P. I. p. 91. ſeqq. darüber ſagen, mit eben ſo viel Aufmerkſamkeit, als Vergnügen geleſen, auch Platons Syſtem ſelbſt, mit allen den angewieſenen Rückſichten, erwogen habe, mir dennoch in beyden Schriften Platons formale Grundſätze etwas zu modern ausgedrückt und, wenn ich ſo ſagen darf, zu ſtark aufgetragen ſcheinen. Jedoch Herr Tennemann iſt dieſer Kritik, die ihn am meiſten treffen könnte, auf eine ſehr befriedigende Weiſe ſelbſt zuvorgekommen (IV. B. Einl.); ſo daß ich eigentlich verbunden bin, ſie wieder zurückzunehmen. Das andere Werk hat außer dem Werthe, den ihm die darinn enthaltenen Erörterungen über Platons Moralſyſtem verſchaffen, das große Verdienſt, den Inhalt und Zweck von der Republik dieſes Philoſophen aus dem wahren Geſichtspunkte darzuſtellen.

§. 173.

Das formale Moralgeſetz (171) erweiſet ſich als das abſolut höchſte, und als vorzüglich geſchickt zu einem oberſten Grundſatze der Moral, in drey Eigenſchaften. Es drückt 1) aus den abſolut höchſten Grund aller moraliſchen Verbindlichkeit: 2) es enthält unmittelbar unter ſich die Vorſchrift des Endzwecks, den die Tugend befolgen ſoll; wie ein höherer Grundſatz unter ſich enthält den zunächſt untergeordneten: 3) es giebt aufs deutlichſte an das allein wahre Merk-

mal der Moralität, und beſtimmt hier auch mit-hin auf das ſicherſte die Zurechnung.

§. 174.

I. Das formale Moralgeſetz (171) drückt aus den abſolut höchſten Grund aller Verbind-lichkeit; und iſt mithin abſolut verbindlich in ſich ſelbſt (173).

§. 175.

Verbindlichkeit (174) iſt eine Nöthigung des Verſtandes, anzuerkennen, daß eine Willensbe-ſtimmung erfolgen ſoll (153, 154). Das Ver-hältniß gegen einen Oberherrn gehört nicht we-ſentlich zu dem Begriffe; ſ. den 183. und 203. §.

§. 176.

Wiefern die Verbindlichkeit Nöthigung iſt, nicht zum Wollen, ſondern zum Anerkenntniß des Sollen (175), und das Wort moraliſch auf das Wollen hinweiſet; ſofern wird ſie, als enthalten in dem Verſtande und nicht in dem Willen, rich-tiger erklärt durch logiſche Nöthigung, als durch moraliſche.

Wenn hier Feder (Unterſuchung über den Willen, II. Th. S. 145.) einwendet, die Nöthigung des Willens erfolge doch auch wirklich da, wo der Einfluß des Verſtandes auf den Willen durch nichts gehindert

werde: ſo geſtehet er ſelbſt ein, daß dieſe Nöthigung nicht immer erfolge. Demnach aber kann ſie auch nicht als ein weſentliches Prädikat in dem Begriffe der Verbindlichkeit ſeyn: aber die Nöthigung des Verſtandes fehlt nie, wo Verbindlichkeit iſt. Mit meiner Definition ſtimmt ganz überein die, welche Herr Prof. Heydenreich giebt. ſ. Propädevtik der Mor. Phil. in dem angehängten Wörterb. vergl. Jakobs Naturrecht, §. 17.

§. 177.

Alle Nöthigung des Verſtandes geſchieht durch die Herrſchaft der Vernunft; vermöge des Geſetzes der Nothwendigkeit (I. 676.), und das Geſetz der Nothwendigkeit beruhet in dem Geſetze des Widerſpruchs. Der Verſtand iſt alſo genöthigt anzuerkennen von einer Willensbeſtimmung, daß ſie erfolgen ſoll, wiefern ihr Gegentheil widerſprechend und ſie mithin logiſch nothwendig iſt.

§. 178.

Widerſprechend iſt das Gegentheil einer Willensbeſtimmung und ſie mithin ſelbſt nothwendig (177), wenn das Geſetz, welches dieſelbe vorſchreibt, anerkannt iſt als wahr. Demnach iſt jede Verbindlichkeit gegründet in einem anerkannten Geſetze; und jedes anerkannte Geſetz iſt der Grund einer Verbindlichkeit.

§. 179.

Da ein Geſetz entweder ein höheres ſeyn kann, oder ein niederes; je nachdem es den Grund der Verbindlichkeit eines andern, oder den Grund ſeiner Verbindlichkeit in einem andern enthält: ſo iſt gleicher Weiſe auch die Verbindlichkeit entweder eine höhere, oder eine niedere.

§. 180.

Da nun jede Verbindlichkeit ihren Grund hat in einem anerkannten Geſetze (178): ſo muß nothwendig der höchſte Grund aller Verbindlichkeit enthalten ſeyn in einem höchſten Geſetze, welches anerkannt iſt als abſolut wahr (156), und nicht in Beziehung auf ein höheres (179). Und darinn erweiſet ſich das formale Moralgeſetz als das höchſte, daß es den höchſten Grund aller Verbindlichkeit enthält.

§. 181.

Das formale Moralgeſetz (171) enthält alſo unleugbar den höchſten Grund aller Verbindlichkeit, indem es, als praktiſcher Grundſatz, abſolut wahr iſt (156) und die höchſte Gattung von Willensbeſtimmung ausdrückt, der das Sollen, unabhängig von einem andern Geſetze, bloß vermöge des Weſens der Vernunft (155) und alſo ab=

ſolut zukommt; d. h. von welcher der Verſtand anerkennen muß, daß ihr Gegentheil widerſprechend und ſie mithin nothwendig iſt (177). Alle andere moraliſche Geſetze gründen nur eine niedere Verbindlichkeit; indem ſie ſelbſt verbindend ſind erſt vermöge des formalen.

§. 182.

Die Verbindlichkeit des formalen Geſetzes iſt allgemein anerkannt, vermöge des (logiſchen) Weſens der Vernunft, und in ſofern bekannt (promulgiert) durch ſich ſelbſt. Alle andere Geſetze aber werden anerkannt und bekannt erſt durch das formale. Nun iſt aber jedes Geſetz verbindlich nur ſo fern es bekannt, und bekannt nur ſofern es anerkannt iſt als nothwendig: alſo iſt das formale Geſetz auch in dieſer Rückſicht abſolut verbindlich.

§. 183.

Die bloß hiſtoriſche Kenntniß von dem Daſeyn eines Geſetzes iſt, an ſich, nicht hinreichend zur Verbindlichkeit: alſo iſt ein Geſetz nicht dadurch verbindlich daß es, ſeinem Daſeyn nach, bekannt iſt. Wo die bloß hiſtoriſche Kenntniß von Geſetzen zu verbinden ſcheinet, da iſt die Beobachtung deſſelben die Folge einer anerkannten höhern

Verbindlichkeit (179); die zuletzt in dem Weſen der Vernunft, d. h. in der vernunftmäßigen Nothwendigkeit beruhet: alſo iſt ein bekanntes Geſetz verbindlich nur wiefern es anerkannt iſt.

§. 184.

II. Das formale Moralgeſetz (171) enthält den nächſten Grund des Endzwecks, den die Tugend befolgen ſoll (173).

§. 185.

Das formale M. G. (171) ſchreibt zwar, ſofern es bloß formal iſt (170) fürs erſte nicht vor, was die Tugend, ſondern auf welche Art ſie wollen ſoll; mithin nicht einen Zweck, ſondern, für alle derſelben mögliche Zwecke, nur den Grund. Aber der Endzweck der Glückſeligkeit in der Welt (79. 80) iſt unmittelbar ſubordiniert dem Begriffe des vernunftmäßig Nothwendigen; ſo daß der Satz: der objecktife Zweck der Glückſeligkeit iſt dasjenige, was, vermöge der Vernunft, anerkannt werden muß als praktiſch nothwendig, ſich verhält zu dem formalen Geſetze: thue allzeit das, was, vermöge der Vernunft, anerkannt werden muß als nothwendig: wie in einem Schluſſe der I Figur der Unterſatz zum Oberſatze (154); und mithin der Schlußſatz daraus folgt:

alſo ſoll der objektife Endzweck der Glückſeligkeit befolgt werden.

§. 186.

Das formale M. G. (171) weiſet nicht hin auf den ſubjektiven Zweck der ſelbſteignen Glückſeligkeit; außer ſofern derſelbe ein Theil iſt des allgemein objektifen (161). Denn obwohl der ſubjektife Zweck, als ſolcher, der Vernunft nicht widerſpricht: ſo kann er doch nicht anerkannt werden als der abſolut gute Zweck, ſondern nur als der bedingt gute, ſofern er ein Theil iſt des allgemein objektifen. Ein Zweck aber, der nicht der abſolut gute iſt, kann nicht anerkannt werden als der vernunftmäßig nothwendige.

§. 187.

So beſchränkt auch ſeyn mag die Ueberſicht des Menſchen von dem Endzwecke der Welt, und ſo unendlich groß die Verſchiedenheit der Denkarten in Anſehung der dazu dienenden Mittel: ſo muß doch der Menſch den Endzweck der objektifen Glückſeligkeit anerkennen, als den einzigen vernunftmäßigen für ſeinen Willen; und allzeit entſteht Selbſtwiderſpruch wenn dieſer Endzweck nachgeſetzt wird irgend einem andern.

§. 188.

Die Ueberzeugung von der Beſtimmung der Welt zur Glückſeligkeit, und die alles überwiegende Hochſchätzung dieſes abſolut guten Endzwecks, iſt dem Verſtande ſo natürlich; daß jeder Menſch, wenn er, bloß nach der Eingebung der Vernunft, dasjenige beſtimmt, was von allen vernünftigen Weſen gewollt werden ſoll, nichts anders angeben kann, als den Endzweck der Glückſeligkeit in der Welt.

§. 189.

Beſonders einleuchtend wird der Zuſammenhang des Endzwecks der Glückſeligkeit mit dem formalen Moralgeſetze, wenn man dieſes Geſetz ausdrückt in dieſer gleichgeltenden Formel: handle ſo, daß die Maxime, nach der du handelſt, ein allgemeines Naturgeſetz werden könnte.

§. 190.

Nur das vernunftmäßige Wollen dieſes Endzwecks (185), nicht der Erfolg ſelbſt, gehört zum Weſen der Tugend. Sey es alſo auch, daß ihn der Tugendhafte, in der Anwendung des formalen Geſetzes oft verfehlt: ſo will er ihn doch; und dieſes Wollen, ſofern es aus der Vernunfteinſicht entſpringt, iſt Tugend.

§. 191.

III. Das formale Moralgeſetz (171) bezeichnet in einem vollkommen deutlichen Merkmale die Moralität aller Willensbeſtimmungen, und leitet dadurch die Zurechnung (173).

§. 192.

Das Weſen der Moralität (191) beruhet nicht in dem was, ſondern in der Art wie es gewollt wird. Die vollkommenſte Art aber, wie etwas gewollt werden kann, iſt dieſe, daß es gewollt werde aus dem abſolut wahren Grunde (156). Nun iſt der abſolut wahre Grund alles Wollens dieſer, daß es vernunftmäßig iſt, und unabhängig von allen eigennützigen Zwecken, von einem vernünftigen Subjekt gewollt werden ſoll. Dieſe Art des Wollens iſt allein frey: alſo wird in dem formalen Moralgeſetz das Weſen der Moralität deutlich beſtimmt; indem die Art des Wollens die demſelben entſpricht, allein moraliſch iſt. Denn was auch der Menſch wolle, ſo iſt in ſeinem Willen Moralität, wenn derſelbe beſtimmt iſt durch die Vernunft, d. h. durch die Einſicht, daß dieſe Art des Wollens, bey dem Selbſtwiderſpruch des Gegentheils, nothwendig ſey (177).

§. 193.

Kein Unterſchied iſt deutlicher, als der Unterſchied der Selbſteinſtimmung und des Selbſtwiderſpruchs in der Vernunft. Nun giebt das formale M. G. die Selbſteinſtimmung der Vernunft an, als das Merkmal der Moralität (192): alſo bezeichnet es den Unterſchied deſſen, was moraliſch und nicht moraliſch iſt, in dem deutlichſten möglichen Merkmale.

§. 194.

Zurechnung iſt das Urtheil über den moraliſchen Werth theils der Handlung, theils des handelnden Subjekts. Indem nun ſehr leicht zu erkennen iſt, wenn eine Handlung mit dem Formalgeſetz einſtimmt, oder ihm widerſpricht, und alſo moraliſchen Werth hat, oder deſſelben ermangelt (193): ſo leitet das formale M. G. die Zurechnung, bey einer jeden Handlung, auf das ſicherſte. Sehr natürlich iſt die Anwendung auf den Werth des handelnden Subjekts.

## III.

## Prüfung anderer Moralprinzipien.

§. 195.

Wenn viele ſcharf und wohl denkende Weltweiſe in ihren Moralſyſtemen eigentlich nur niedere, materiale Prinzipe aufſtellen: ſo leugnen ſie nicht, ſondern ſetzen als ausgemacht und bekannt voraus, die abſolute Wahrheit des in dem Weſen der Vernunft beruhenden höchſten (171).

Braſtbergers Unterſ. über Kants Kr. d. pr. Vern. S. 63.

§. 196.

Möchte die Entwickelung und Darſtellung des abſolut höchſten Moralgeſetzes auch entbehrlich ſeyn für die Tugend: unentbehrlich iſt ſie gewiß für die Moralphiloſophie.

Anders denkt hierin Eberhard; Ph. Mag. IV. B. III. St. S. 367.

§. 197.

Der Zweifel: *) ob der höchſte Grund aller Moralgeſetze wiederum ſelbſt ein Geſetz ſeyn müſſe, iſt

unſtatthaft. Denn der Grund der Verbindlichkeit eines niedern Geſetzes (179) kann nur dieſer ſeyn: daß, ſofern es ein Satz iſt, das Subjekt deſſelben ſubordiniert iſt einem höheren Begriffe, welchem das Prädikat des Sollen zukommt (154). Nun iſt jeder Grund, ſofern er in der Sprache erſcheinet (167), ein Satz; und ein allgemeiner Satz, der ein Sollen vorſchreibt, iſt ein Geſetz (169): folglich iſt der Satz, welcher das Sollen beylegt dem Begriffe, unter welchem das Subjekt eines Geſetzes ſtehet, eben ſowohl ein Geſetz, als das Geſetz, deſſen Grund geſucht wird. Gleichwie nun der Grund eines niedern Geſetzes allemal ein höheres iſt (179): ſo iſt der Grund aller höheren ein abſolut höchſtes.

*) Auch dieſen Einwurf gegen das formale Prinzip habe ich mehrmal geleſen: unter andern, in **Maaßens Rechten und Verbindlichkeiten**, S. 3.

§. 198.

Es giebt nicht mehr denn drey Moralprinzipe, welche, im Gegenſatz des formalen und abſolut höchſten (171), materiale und niedere genannt werden können: 1) befolge den Willen der Gottheit; 2) befördere deine eigene Glückſeligkeit; 3) befördere die Glückſeligkeit der Welt. Prin-

zip des göttlichen Willens; der Selbſtliebe; und des Wohlwollens.

Hr. Prof. Kant ſtellt in ſeiner Cr. d. pr. V. (S. 64.) ſechſerley niedere oder materiale Prinzipe der Moral auf; und meiſt alle ſeine Nachfolger haben dieſe Abtheilung in ihre Syſteme aufgenommen. Iſt ſie denn aber auch richtig? Es ſey mir erlaubt, die Gründe zu erörtern, aus denen ich ſie in allen Betrachtungen für unrichtig halte. **Erſtens:** Die beyden Prinzipe, welche unter dem Titel: **Erziehung** und **Geſetzgebung**, aufgeführt werden, ſind nicht moraliſche, ſondern antimoraliſche: und das gilt eigentlich auch ganz von der **thieriſchen Sinnlichkeit** des Ariſtipp, welche Herr **Schmid**, nach **Kanten**, nur als eine andere Beſtimmung des Syſtems der Selbſtliebe betrachtet; da doch dieſe Selbſtliebe, um einer ſolchen Mißdeutung vorzubeugen, die **verſtändige** genannt wird, und, als ein moraliſches Prinzip, von jenem antimoraliſchen ganz unterſchieden iſt. Nun frage ich: Wie kommen antimoraliſche Grundſätze in das Verzeichniß der moraliſchen? Alle materiale Grundſätze, werden die Kantianer antworten, ſind nichts beſſer, als antimoraliſche. Zugeſtanden, daß man Verbindlichkeit und Moralität weder aus dem göttlichen Willen, noch aus dem Beſtreben nach ſelbſteigener Vollkommenheit oder aus verſtändiger Selbſtliebe, ja auch nicht einmal aus einem uneigennützigen Wohlwollen herleiten kann: ſo folgt höchſtens ſo viel, daß dieſe drey niedern Prinzipe fehlerhaft und zu dem Zwecke der Moralphiloſophie nicht geſchickt ſind. Aber ſind ſie denn demſelben abſichtlich zuwider? Sind ſie darum antimoraliſch? Und wenn ſie das nicht ſind, mit welchem Rechte ſetzt man ihnen jene antimoraliſche Maximen des Verhaltens an die Seite? Un-

möglich können doch Syſteme, welche die Realität der Tugend kategoriſch leugnen, mit ſolchen, die dieſelbe behaupten (mögen auch die bey den letztern zum Grunde liegenden Begriffe noch ſo unbeſtimmt ſeyn), gemeinſchaftlich in eine Klaſſe geordnet werden; ohne daß man ſie zuvor unter ein höheres Genus ſtellt, und in demſelben als Arten oder Oppoſita von einander ſondert. **Maximen des Verhaltens:** das ſind ſowohl die antimoraliſchen als die moraliſchen Prinzipe: aber moraliſche ſind doch die antimoraliſchen gewiß nicht. Alſo gehören die letztern ſo wenig hieher, als in ein Verzeichniß der Syſteme der Naturreligion die atheiſtiſchen Syſteme gehören würden. Aber unter dem höhern Genus: Syſteme über die Urſache der Welt, könnten beyde gar wohl zuſammen kommen. Es würde lächerlich ſeyn, wenn man auf eine ſolche Weiſe **Demokrit** und **Cartes** zuſammen ſtellen, und dieſes Verfahren zu rechtfertigen, ſagen wollte: eine auf unſtatthafte Beweiſe gegründete Naturreligion iſt nichts anders als Atheismus. — **Zweytens. Eine hiſtoriſche Anmerkung:** Auf jeden Fall wäre das von **Kant** angeführte Prinzip der Erziehung mit **Montaignens** Namen ganz falſch bezeichnet. Denn **Montaigne** ſagt von dem, was ihn **Kant** und ſeit **Kanten** alle Kantiſche Moralbücher ſagen laſſen, nicht ein Wort. Er iſt ſo weit entfernt, die mannichfaltigen moraliſchen Urtheile der Menſchen aus der mannichfaltigen Beſchaffenheit der politiſchen Erziehung, d. h. aus den verſchiedenen Denkarten und Gewohnheiten der Völker herzuleiten, daß er, gerade umgekehrt, der Philoſophie ſpottet, ſofern ſie das thut; und am Ende die übernatürliche Offenbahrung des göttlichen Willens für die einzige Quelle zuverläſſiger Moralprinzipien erklärt: Que nous dit dans cette neceſſité, (in der Verlegenheit ein natürliches Moralprinzip feſtzuſtellen), la philoſophie?

Que nous ſuyvions les loix de noſtre pays; c'eſt à dire, cette mer flottante des opinions d'un peuple, ou d'un Prince? Je ne puis pas avoir l'eſprit ſi flexible. Quelle bonté eſt cela, que je voyois hier en credit, et demain ne l'eſtre plus, et que le traject d'une riviere fait crime? Liv. II. Ch. XII. Voll. II. p. 302. Und unmittelbar vorher: Quelle obligation n'avons nous à la benignité de noſtre ſouverain createur — d'avoir logé noſtre créance ſur l'eternelle baſe de ſa ſaincte parole! Ueberhaupt iſt dieſes ganze Hauptſtück, in welchem ſchon ſo Viele **Montaignens** Skeptiziſmus gefunden haben, eine vielmehr religiöſe, als ſkeptiſche Ergießung über die Unzulänglichkeit des Lichtes der Vernunft, und eine äußerſt orthodoxe Zurückziehung in den chriſtlichen Glauben. Man leſe nur unter andern S. 200, oder, noch beſſer, S. 184. ff. wo er an die Stelle aller menſchlichen Lehrſätze von moraliſchen Pflichten geradezu den Gehorſam gegen die göttlichen Gebote ſetzt. Wie kommt doch alſo **Montaigne** zu der Ehre, an der Spitze eines von ihm ſelbſt widerlegten Syſtems zu erſcheinen? welches man allenfalls einem **Demokrit** oder **Protagoras** zueignen konnte? Hr. Schmid (**Moralphil.** §. 44.) hat **Montaignens** Werk vor Augen gehabt; und Hr. Rieſewetter (**Erſter Grundſatz der Mor. Phil.** S. 75.) ſchreibt ſogar die ganze Stelle ab, von der ich nur einige Hauptſätze ausgezogen habe, und beyde laſſen ihn, wie **Kant**, gerade das behaupten, wogegen er ſtreitet.— **Drittens: Das moraliſche Gefühl**, an ſich ſelbſt, und getrennt von den Grundſätzen, deren undeutliches Bewußtſeyn darinn enthalten ſeyn ſollte, iſt nie, weder von **Hutcheſon**, noch von irgend einem Weltweiſen, als ein Prinzip der Moral angegeben worden. Namentlich **Hutcheſon**, der klaſſiſche Schriftſteller über dieſen Gegenſtand (I. IV. 12.) ſtellt es als das undeutliche Be-

wußtſeyn der wohlwollenden Neigungen dar. Ich behalte es mir für das III. Hauptſt. vor, mehr darüber zu ſagen. — **Viertens: Das Princip der** (verſtändigen) **Selbſtliebe** iſt, nach dem hier allein geltenden Urtheil ſeiner Urheber und Vertheidiger, mit dem Prinzip der Vollkommenheit ganz einerley: daher auch die Gründe, welche z. B. Hr. Schmid dem einen entgegenſetzt, mit denen, die er wider das andere anführt, völlig einerley ſind. Wie konnten alſo in der Kantiſchen Abtheilung zweyerley Moralſyſteme daraus gemacht werden? — **Fünftens: Das Princip des Wohlwollens** iſt in dem Kantiſchen Verzeichniſſe ganz ausgelaſſen. Es iſt, ſagt man, von dem Prinzip der Selbſtliebe abhängig: aber von dieſem ſollen ja alle materiale Prinzipe abhängig ſeyn; und doch unterſcheiden die Kantianer ſie von demſelben. Und was die Hauptſache iſt: ſo nimmt man dieſes ganz ohne allen Grund an, daß das Prinzip des Wohlwollens in dem Prinzip der Selbſtliebe beruhet. Es kann von demſelben, es kann aber auch, wie ich ſelbſt gezeigt habe, aus dem Vernunftgeſetze hergeleitet werden. **Hieher gehörte Hutcheſons** Name: denn dieſer gründet ſeine Moral nicht auf das moraliſche Gefühl, ſondern auf das Wohlwollen, welches er von der Selbſtliebe ſo weit trennt, daß er es derſelben gerade entgegenſetzt; anſtatt daß **Grotius, Puffendorf, Wolf, Daries,** und ſo viele Andere es daraus herleiten. — Wenn man nun, dieſem zu Folge, aus der Kantiſchen Tafel Erziehung, Geſetzgebung, moraliſches Gefühl wegſtreicht; ſodann, nach einer billigen Auslegung, oder vielmehr nach **Wolfs** Er- Erklärung, auf den **Kant** ausdrücklich hinweiſet, die Selbſtliebe mit dem Beſtreben nach Vollkommenheit in eins verbindet, dagegen aber das Wohlwollen hinzufügt: ſo bleiben die drey niedern Moralprinzipe, welche ich in dieſem Lehrſtücke betrachte.

§. 199.

Die Kritik, welche hier über dieſe niedern Moralgeſetze (198) ergehet, hat den Zweck: 1) zu zeigen, daß keines derſelben ausdrückt den abſolut wahren Grund, nach welchem die Tugend, vermöge ihres idealiſchen Begriffes (33), handelt; 2) die harten Folgerungen zu ermäßigen, welche die kritiſchen Philoſophen daraus zu ziehen pflegen.

§. 200.

Erſtens: Das Prinzip des göttlichen Willens (198): wird von einigen Moralphiloſophen dargeſtellt als bloß formal, und als der Grund eines ihm untergeordneten materialen: der Selbſtliebe, des Wohlwollens u. d. g. So erſcheint es in Cumberlands, Grootens, Puffendorfs, Darieſens, auch in den meiſten ſcholaſtiſchen, Syſtemen. Andere betrachten es als formal und material zugleich; ſo daß es beydes den Zweck und den Grund anzeige des tugendhaften Handelns: z. B. Cruſius. Aber jene und dieſer ſuchen darinn den höchſten Grund aller Verbindlichkeit, und das Weſen der Moralität.

Es iſt bereits in der Anm. z. 172. §. gezeigt worden, daß die ältern Moralphiloſophen (die chriſtlichen

wohl ziemlich ohne Ausnahme), vermöge der Vorausſetzung, daß alle Verbindlichkeit auf einen Oberherrn hinweiſe, die ſelbſtgebietende Geſetzgebung der Vernunft bey weitem nicht einſahen, und daher das Vernunftgeſetz, um deſſelben Verbindlichkeit zu erweiſen, als das göttliche Geſetz betrachteten. Dictamen rationis, lex naturae und lex diuina waren in ihrer Sprache ganz gleichdeutige Ausdrücke. Die heydniſchen Weltweiſen waren zwar der Wahrheit viel näher: aber doch nehmen auch ſie, wenigſtens Plato und die Stoiker, bey dem Vernunftgeſetze, ich weis nicht auf welche phyſiſche Abſtammung der Vernunft von dem göttlichen Weſen, und auf eine gewiſſe Aehnlichkeit dieſes Geſetzes mit der göttlichen Heiligkeit Rückſicht; gleichſam als ob ſie ſagen wollten, daß darinn und nicht in ihm allein ſeine Sanktion beruhe. Plato in Theaet. p. 176. Tom. I. Antonin. III. 4. Arrian. II. 9. 10. — Ich begreife nicht, wie man in dem Euthyphro eine Widerlegung des Prinzips vom göttlichen Willen finden konnte (Schmids Moralph. §. 48.). Plato ſagt in dieſem kleinen Geſpräche weiter nichts, als daß die Tugend, ihrem Weſen nach, nicht äußerliche, in dem ſo genannten Gottesdienſte beſtehende, Frömmigkeit, (ὁσιοτης, ἡ των θεων θεραπεια, ὑπηρεσια τοις θεοις) ſondern allenfalls dieſe gottesdienſtliche Frömmigkeit eine Tugend ſey: ου του ὁσιου μερος ειναι το δικαιον, αλλα ὁσιον του δικαιου· Ob nun aber die Tugend wiederum von dem göttlichen Willen, oder von der alleinigen Geſetzgebung der Vernunft herzuleiten ſey: davon iſt in dem Euthyphro gar nicht die Rede; wenn man auch gar wohl aus andern Gründen urtheilen könnte, wie Plato ſich über dieſe Streitfrage erklärt haben würde. — Die Geneigtheit der Alten, bey dem Moralprinzip auf die Gottheit Rückſicht zu nehmen, zeigt ſich unter andern auch beym Cicero. Dieſer

Schriftſteller ſtellt in ſeinem Werke de Legg. (I. 6.) anfangs die Vernunſt als den Grund des Naturgeſetzes dar: aber gleich nachher weiſet er auf die Gottheit hin, und nennt es coeleſtem deſcriptionem mentis diuinae et praepotentis dei. Und Fragm. de Rep. (Opp. Tom. V. p. 690.) heißt es: Deus legis huius *inuentor*, diſceptator, lator. — Auf jeden Fall ſcheint es mir einleuchtend, was Schloſſer gegen Schaftesbury (von der Tugend S. 70. ff.) ſehr gut ausgeführt hat, daß, wenigſtens aus dem Prinzip des Wohlwollens nicht, die Pflichten der Gerechtigkeit und Geſelligkeit bewieſen werden können, wenn die Welt ohne alle Rückſicht auf Gott, d. h. bloß atheiſtiſch betrachtet wird. Denn iſt in der Welt keine Ordnung und Regel, ſo mag auch keine in meinen Handlungen ſeyn. Etwas Anders iſt es mit dem formalen Prinzip. Denn dieſes verpflichtet mich zur Tugend nicht dadurch, daß ſie mit der Regel der Welt, ſondern dadurch daß ſie mit der Regel der Vernunft einſtimmt, und nothwendig iſt an ſich. — Jedoch in allen dieſen Vorſtellungsarten wird die Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen nur als die Form der Tugend gedacht. Erſt die chriſtlichen Sittenlehrer ſetzen darinn auch zugleich die Materie, den Zweck der Tugend. Ihre Moral iſt kürzlich dieſe: thue, weil Gott es gebietet, das was Gott gebietet. Das Letztere beſtimmen ſie gewöhnlich durch Frömmigkeit und Andächtigkeit; und ſo enthält ihre Moral eigentlich nur Pflichten gegen Gott. Ueberhaupt iſt in der Philoſophie, welche bey dieſem Syſtem zum Grunde liegt, der Menſch und deſſen Glückſeligkeit eine große Nebenſache. Man ſ. Cruſius Anw. vern. z. leben §. 132. ff. 173. ff. 182. ff.

§. 201.

Bey dieſem Prinzip wird nothwendig in beyden Syſtemen (200) vorausgeſetzt irgend eine, entweder philoſophiſche, oder hyperphiloſophiſche, Erkenntniß des göttlichen Willens. Jene wird hergeleitet aus teleologiſchen Schlüſſen von den göttlichen Abſichten auf das Daſeyn göttlicher Geſetze; dieſe entweder aus einer unmittelbaren Offenbahrung *), oder aus einer angebohrnen Idee der Gottheit und einem damit zuſammenhangenden angebohrnen Triebe, das Geſetz derſelben zu befolgen **). In beyden Vorſtellungsarten erſcheint das formale Prinzip, ſofern es darinn Platz findet, als ein niederes: denn der Satz: handle vernunftmäßig, wird hergeleitet aus dem Grunde, weil Gott die Vernunftmäßigkeit will.

*) Dagegen erklärt ſich keiner ſo ſtark und ſo weitläuftig, als Schmid a. a. O. §. 50. ff. vergl. Joh. Wilh. Schmids Theologiſche Moral, §. 22.

**) Ein Gewiſſenstrieb; d. h. eine angebohrne Geneigtheit, das göttliche Geſetz zu fürchten, oder, wie Cruſius (§. 452.) ſich ausdrückt, die Dependenz von Gott zu erkennen.

§. 202.

Daß dieſes Prinzip, in keiner von jenen beyden Vorſtellungsarten (201) die Erforderniſſe

eines höchſten Moralprinzips habe (173) zeigen die folgenden §§.

§. 203.

I. In Anſehung der Verbindlichkeit (173). Denn alle Verbindlichkeit beruhet in der Vernunft; und da, wo ſie ſich auf einen Obern oder Geſetzgeber beziehet, muß allererſt vorangehen die vernunftmäßige Ueberzeugung, daß der Gehorſam gegen dieſen Obern nothwendig ſey (175).

§. 204.

Nimmt man an eine philoſophiſche Erkenntniß des göttlichen Willens (201): ſo wird die Verbindlichkeit, denſelben zu befolgen abhängig von der Vernunft. Denn der Erkenntnißgrund von der Wahrheit eines Geſetzes, iſt einerley mit dem Grunde ſeiner Verbindlichkeit (178).

§. 205.

Nimmt man an eine hyperphiloſophiſche Erkenntniß des göttlichen Willens (201): ſo iſt a) der Wille Gottes, betrachtet als Geſetz, auf keine Weiſe anerkennbar durch ſich ſelbſt, und folglich nicht allgemein kund gemacht und anerkannt (178. 182) ohne die vorangehende, bloß

durch Vernunft mögliche, Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes und von der Eröffnung ſeines Willens: b) die Verbindlichkeit, ein als göttlich anerkanntes Geſetz zu befolgen, beruhet dennoch wiederum in der vernunftmäßigen Nöthigung (177.) einzuſehen, daß die Nichtbefolgung deſſelben widerſprechend iſt.

§. 206.

Werde nun, als die Erkenntnißquelle des göttlichen Geſetzes, angegeben eine unmittelbare Offenbahrung, oder eine angebohrne Idee dieſes Geſetzes in dem Gewiſſen (201): ſo bleibt, in beyden Fällen, der Erkenntnißgrund des göttlichen Geſetzes, und mithin der Grund ſeiner Verbindlichkeit, die Vernunft; weil unabhängig davon nichts iſt, was den Verſtand beſtimmt, das ſo, oder anders kundgethane göttliche Geſetz, als ein göttliches und verbindliches anzuerkennen.

§. 207.

Wäre auch möglich die Entdeckung eines göttlichen Geſetzes, ohne Vernunftgründe für die Aechtheit ſeiner Merkmale: ſo wäre doch unmöglich die verbindliche Anerkenntniß ſeiner praktiſchen Nothwendigkeit, ohne die vernunft-

mäßige Einſicht, daß die Nichtbefolgung deſſelben widerſinnig ſey (177).

§. 208.

Diejenigen, welche hier anführen: der göttliche Wille ſey erhaben über alle Vernunftgründe (207), und mithin ſey die Verbindlichkeit ihn zu befolgen die abſolut höchſte: wollen eigentlich ſagen: Gottes Weſen ſey die Quelle der Vernunft, und folglich Gottes Wille mit dem Geſetze der Vernunft einerley.

§. 209.

Entſteht die unſelige Frage (ſ. den Anh. z. I Buche): warum iſt die Verbindlichkeit zu gehorchen dem Geſetze der Vernunft, größer, als die Verbindlichkeit zu gehorchen dem eben ſo kategoriſch gebietenden Naturtriebe? ſo iſt, indem die Nichtbefolgung des Naturtriebes eben ſo, wie die Nichtbefolgung des Vernunftgeſetzes, dargeſtellt werden kann als ein Selbſtwiderſpruch, für die befugte Oberherrſchaft der Vernunft allerdings ein zwar nicht weſentlich erfoderter, aber doch ſtarker, Entſcheidungsgrund, in dem Gedanken: daß die Vernunft und das ihr inwohnende Moralgeſetz angeordnet iſt von dem mora-

liſchen Urheber der Dinge. Aber dennoch wird auch hier vorausgeſetzt die vernunftmäßige Einſicht von der Nothwendigkeit, dieſe Anordnung zu ehren und zu befolgen (177).

§. 210.

Auf alle Weiſe iſt der Gedanke einer weſentlichen Aehnlichkeit des Moralgeſetzes mit dem göttlichen Willen, für jenes ein ſubjektiver Grund oder Antrieb von großem Gewicht; (ſ. die IV. Lehre).

§. 211.

II. In Anſehung des tugendhaften Zweckes (173) kommt es darauf an, ob das Prinzip des göttlichen Willens nur formal verſtanden werden ſoll, oder formal und material zugleich (200).

§. 212.

Wird es verſtanden bloß formal (200): ſo führt es eben ſo, wie das vernunftmäßige Moralprinzip (171), unmittelbar auf den objektiven Zweck der Welt. Denn wenn vorausgeſetzt wird ein göttlicher Wille: ſo wird auch vorausgeſetzt, daß er einerley ſey mit der Vorſchrift der Vernunft, und alſo denſelben Zweck wolle, den der Tugend die Vernunft gebietet.

§. 213.

Kann noch darüber geſtritten werden, welchen Endzweck der göttliche Wille der Tugend vorſchreibe: ſo wird auch darüber geſtritten werden können, welchen Endzweck ihr die Vernunft anweiſe.

§. 214.

Es iſt hart und troſtlos, wenn die kritiſche Philoſophie ſagt: es ſey, theoretiſch, unausgemacht, ob Gottes Endzweck in der Welt nicht vielmehr Uebel und Elend, als Wohl und Glückſeligkeit ſey.

Schmid a. a. O. §. 53. So lange die Nichtigkeit der theoretiſchen Ueberzeugung von Gott und ſeiner Vorſehung nur noch die Meinung einer einzigen Schule iſt; und ſo lange man an die Stelle deſſen, was man damit zerſtört, nichts Beſſeres zu ſetzen weis, als einen ſubjektiven Glauben, der, neben dem Gedanken: alle theoretiſche Gründe der Religion ſind Nichts: nicht einmal pſychologiſch, als ein in einem Gemüthe möglicher Zuſtand, begriffen werden kann: ſo lange ſollte man doch, dünkt mich, wenigſtens die Ausdrücke, über dieſen Gegenſtand mäßigen.

§. 215.

Wird dieſes Prinzip verſtanden zugleich material (200) d. h. ſoll die Befolgung des göttlichen Willens auch die Materie oder den Zweck der

Tugend (18) beſtimmen: ſo muß entweder der objektive Zweck der Tugend, die Beförderung der Glückſeligkeit der Welt (79), daraus wiederum beſonders hergeleitet werden; und dann giebt es den Zweck nicht zunächſt an (173): oder man ſetzt auf eine fanatiſche Weiſe Pflichten gegen Gott an die Stelle der Pflichten gegen die Geſchöpfe, und vermindert, in Anſehung der letztern, das wohlwollende Intereſſe für Glückſeligkeit und Elend. Daher die fromme Härte der Aſzeten und Andächtler gegen das Menſchengeſchlecht.

§. 216.

Für die glücklichern Menſchen, welche eine Gottheit glauben, iſt folgende Unterordnung von praktiſchen Sätzen die natürlichſte und anſtändigſte: Handle gemäß der Vernunft: nun weiſet die Vernunft hin auf die Befolgung des göttlichen Willens, und der göttliche Wille auf die Beförderung der objektiven Glückſeligkeit: alſo befördere als den tugendhaften Endzweck die objektive Glückſeligkeit.

§. 217.

III. In Anſehung der Moralität und Zurechnung (173). Durch die bloße Uebereinſtimmung

mit dem göttlichen Willen werden freye Handlungen, an ſich ſelbſt und ohne Rückſicht auf den Grund, aus welchem ſie entſpringen, nicht moraliſch gut, ſondern nur regelmäßig.

§. 218.

Da nun die Moralität beruhet in dem Grunde des Handelns (217): ſo iſt kein moraliſches Verdienſt in dem Gehorſam gegen das göttliche Geſetz; außer da, wo er, unabhängig ſowohl von ſubjectifen Hinſichten auf künftige Belohnungen und Strafen, als auch von ſinnlicher Gottesliebe, frey hervorgehet aus der vernunftmäßigen Ueberzeugung, daß die Nichtbefolgung des göttlichen Willens widerſprechend iſt, und die Befolgung geboten wird durch den formalen Grund. Demnach iſt Moralität in der Befolgung des göttlichen Willens, nur ſofern derſelbe betrachtet wird als eins mit dem Geſetze der Vernunft.

---

§. 219.

Zweytens: Das Prinzip der Selbſtliebe (198): verſtanden nach der Erklärung ſeiner wohldenkenden Urheber, und getrennt von den Mißdeutungen ſeiner Gegner, iſt ganz einerley mit dem

Prinzip der Vollkommenheit (Anm. 3. §. 209.) *), und hat dieſen Sinn: Befriedige den Trieb nach ſelbſteigener Glückſeligkeit, durch die allein wahren, in der Natur und in den Verhältniſſen des Menſchen deutlich angewieſenen Mittel; d. h. durch Mäßigkeit und Wohlwollen: durch Mäßigkeit; um die Fähigkeiten des Genuſſes zu ſchonen und zu erhöhen: durch Wohlwollen; um den Beytrag Anderer dazu zu gewinnen: beydes; um den Genuß zu läutern, zu verfeinern, und durch das Selbſtbewußtſeyn deiner moraliſchen Vollkommenheit und Würde theils zu veredeln, theils, bey allen Hinderniſſen der Glückſeligkeit in der Welt, und bey der größten Ungunſt der äußerlichen Verhältniſſe, dennoch aus dir ſelbſt hervorzubringen. Oder kürzer: ſtrebe nach ſittlicher Glückſeligkeit, weil ſie die allein wahre iſt.

*) Dieſes geſtehen die Kantianer ſelbſt zu. Heydenreichs Mor. Phil. S. 166. Bardili Allg. Pr. Phil. §. 42. Nun iſt aber gar nicht abzuſehen, warum man dieſe zwey Syſteme von einander ſondert, und in der Klaſſenordnung der Syſteme, welche doch in richtigen Eintheilungsgründen beruhen ſollte, jedes derſelben als ein eigenes aufführt. Daß von den Freunden dieſer Moral der eine den Ausdruck gebrauchte: Strebe nach der wahren Glückſeligkeit; der andere: Strebe nach Vollkommenheit: das macht ja in dem Begriffe ſelbſt keinen Unterſchied. Beydes ſind doch offenbar gleichgeltende Formeln eines und

deſſelben Grundſatzes: des Grundſatzes der Selbſtliebe. Das Prinzip der Selbſtliebe ſetzt ſich, eben ſo, wie das Prinzip der Vollkommenheit, dasjenige Vergnügen zum Ziel, welches aus dem Selbſtgenuß der Tugend entſpringt. Die Kantiſchen Philoſophen ziehen in dem Pr. d. V., ganz gegen die Meinung ſeiner Freunde, die phyſiſche Vollkommenheit, die bloß egoiſtiſche Entwickelung der ſelbſteigenen Kräfte, viel zu ſehr in Betrachtung. Alles dieſes zuſammen genommen, iſt wohl die Bemerkung ſehr richtig, welche vordem ſchon viele ſcharfſinnige Männer gemacht haben, daß die Stoiſche Moral von der wohl verſtandenen Epikuriſchen, oder doch wenigſtens von der peripatetiſchen, nicht in dem Zwecke, ſondern nur in den Mitteln der Tugend unterſchieden iſt. Hier und dort gehet die Tugend aus auf Glückſeligkeit; nur daß dieſe in dem einen Syſtem ganz von der Tugend allein, in dem andern zugleich von den Verhältniſſen, d. h. von äußerlichen Gütern erwartet wird.

§. 220.

Strebe nach ſittlicher Glückſeligkeit (219): heißt in dem Prinzip der Selbſtliebe ſo viel, als: Handle ſo, daß du theilhaftig werdeſt derjenigen allein wahren Glückſeligkeit, welche ſicher iſt vor der Nachfolge aller phyſiſchen und moraliſchen Reue; d. h. immer vereinbar bleibt mit dem Bewußtſeyn der Klugheit und Vollkommenheit; und auch da ſich, als Glückſeligkeit, oder doch wenigſtens, mit Hinſicht auf die ewige Zukunft, als Hoffnung behauptet, wo ſie gehindert wird

durch die größten Leiden; und ſo, ſelbſt aus Verſagung und Aufopferung, ſich Genuß zu bereiten weis.

Hier nun leugnen die kritiſchen Philoſophen, trotz aller Erfahrung, daß das Bewußtſeyn der Tugend, bey der vernunftmäßigen Unterwerfung unter die Geſetze der Pflicht, Glückſeligkeit ſey: und Kant behauptet im Ernſt, daß die Vernunft vielmehr von der Glückſeligkeit, ja ſogar von der Zufriedenheit, abführe und das Herz mit einer Art von Miſologie, wie er es nennt, d. h. mit Haß gegen die Vernunft erfülle, ſofern man bey der Vernunft auf Glückſeligkeit ausgehe. Pr. Cr. S. 201. ff. Met. d. Sittl. S. 5. vergl. Snells Menon S. 80. ff. Rapp Ueber d. Pr. d. Glückſ. S. 28. ff. Snell (Chr. Wilh.) Von der Glückſ. in Verb. mit d. Sittl. S. 64. ff. Aber fürs erſte kommt nun wohl alles darauf an, was unter Glückſeligkeit verſtanden werden ſoll, und ob man dieſen Begriff mit Recht auf eigentlich ſogenanntes Wohlergehen einſchränkt. Davon in der IV. Lehre. Sodann aber liegt der Irthum auch darinn, daß man bey den Opfern, welche die Vernunft der Tugend bringt, nur an den Schmerz denkt, den ſie koſten; nicht aber an das Vergnügen, welches ſie durch die Sicherheit vor den noch ſchmerzhaftern Folgen der vernunftwidrigen Handlungsweiſe, in Anſehung des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns, gewähren. Der rechtſchaffene Mann, um eine von den Inſtanzen anzuführen, auf welche ſich die kritiſchen Philoſophen ſo gern berufen, der ſich freywillig und nur um ſeine Pflicht zu erfüllen, zur Armuth und zu einem äußerlich ganz freudenloſen Leben entſchloß, fühlt ſich doch gewiß glückſeliger, in dem Bewußtſeyn ſeiner moraliſchen Selbſtherrſchaft und Würde, als, in dem Beſitz

aller irdiſchen Güter, der Ungerechte, der ſein Gewiſſen verletzt hatte, und ſich nun lebenslang wie einen ſchlechten, nichtswürdigen Menſchen verachten muß. — Ueber die Selbſtbelohnung der Tugend ſ. Abichts Krit. Briefe; XI. Br.

§. 221.

Das Anführen *), daß, bey dem Prinzip der Selbſtliebe, nicht in Anſchlag gebracht werden dürften die ſeligen Folgen der Tugend in der Ewigkeit (220), iſt durchaus ungegründet, und berechnet auf drey unerwieſene Vorausſetzungen: 1) daß die Folgen der Tugend in der Ewigkeit, mit Rückſicht auf den Weltregierer, gedacht werden müßten nur als willkührliche, und nicht als natürliche; 2) daß ſie, betrachtet als willkührliche, abhängig ſeyen, nicht von der Weisheit, ſondern nur von der Heiligkeit des Weltregierers; 3) daß, (kraft der moraltheologiſchen Hypotheſe des ſubjektifen Glaubens), der Gedanke der Unſterblichkeit nicht theoretiſch, ſondern praktiſch gegründet ſey, und mithin nicht der Tugend die Idee der Unſterblichkeit, ſondern der Unſterblichkeit die Idee der Tugend zum Grunde liege.

*) Schmid §. 91. N. 3. Flatts Beyträge S. 96. ff. Indeſſen hat Mutſchelle (Ueber das ſittl. Gute,

II. Abſchn.) ganz Recht, wenn er behauptet, daß dieſe Hoffnung wahre Moralität vorausſetzt. Nur iſt noch nicht erwieſen, daß dieſe mit dem Prinzip der Selbſtliebe nicht vereinbar ſey: daß ſie in demſelben nicht deutlich beſtimmt werde, kann ich ſelbſt nicht leugnen. Vergl. §. 243. ff.

§. 222.

Es iſt umſonſt, die Beſchränkung des menſchlichen Erfahrungserkenntniſſes und die Unüberſehlichkeit der Folgen der Dinge, entgegen zu ſetzen der zwar nur empiriſchen, aber darum für den Menſchen nicht minder wahrhaften und wichtigen Behauptung, daß nur ſittliche, d. h. durch Mäßigkeit und Wohlwollen bewirkte Glückſeligkeit die wahre iſt. Mithin iſt die Einſchränkung auf ſittliche Glückſeligkeit, in dem Prinzip der Selbſtliebe, keine Inkonſequenz.

§. 223.

Wenn nur das Weſentliche in dieſem Syſtem, die Regel der ſittlichen Glückſeligkeit (219), unverletzt erhalten wird: ſo iſt es dann überlaſſen der Denk- und Empfindungsart eines Jeden, durch welche Art des Lebens und Genuſſes er ſich dieſe ſittliche Glückſeligkeit zu verſchaffen gedenket. Eine Art des Genuſſes, überhaupt als die

nach dem Prinzip der Selbſtliebe, allein mögliche und zum Genuſſe der ſittlichen Glückſeligkeit allein taugliche, angeben: das iſt Einſeitigkeit und Inkonſequenz in Anſehung des Syſtems. Eine Art des Genuſſes für ſich ſelbſt wählen: das iſt Einſeitigkeit in Anſehung des individuellen Karakters. Weil aber jeder Karakter, ſofern er etwas Individuelles iſt, einſeitig iſt: ſo iſt in dieſer Einſeitigkeit wahre Konſequenz.

Bezieht ſich auf Schmids M. Ph. §. 83. und Anm. S. 209.

§. 224.

Aber, auch frey von allen Mißdeutungen ſeiner Gegner, iſt das Prinzip der Selbſtliebe dennoch nicht geſchickt zu einem höchſten Prinzip der Moral; nach Ausweiſung der folgenden §§.

§. 225.

I. In Anſehung der Verbindlichkeit (173). Soll dieſe, in dem Prinzip der Selbſtliebe, entſtehen aus dem natürlichen Triebe nach Glückſeligkeit: ſo wird es, ſtatt eines moraliſchen Geſetzes, ein phyſiſches *); welches zwar nöthigt, aber nicht eigentlich gebietet **).

*) Aber wenn hat auch ein Vertheidiger dieſes Prinzips die Verbindlichkeit zur Tugend aus dem Naturtriebe

herleiten, oder den Naturtrieb als ein Geſetz aufſtellen wollen? Sie ſagen vielmehr gerade das Gegentheil. Beherrſche den Naturtrieb durch die Vernunft, und befriedige ihn, nur ſo fern dieſe (und das iſt ſo viel, als ob ſie ſagten, das Moralgeſetz) es billigt. Alſo leiten ſie die Verbindlichkeit allerdings aus dem wahren Grunde her; vergeſſen aber, denſelben in der ihm gebührenden Form des höchſten Moralgeſetzes darzuſtellen. **Daries Sittenl.** §. 72, 74. **Feders Unterſ. über den Willen**, III. Th. V. B. 1. Hauptſt. S. 196. ff. Und nun bleibt es freylich in der Moral ein großer Uebelſtand, wenn die Sorge für die ſelbſteigne Glückſeligkeit als die höchſte Pflicht aufgeführt wird. Pflicht iſt ſie, wie **Kant** (**Pr. Cr.** S. 166. 226. ff.) ſehr richtig anmerkt, nur da, wo ſie ein Mittel der Tugend iſt. Was dagegen Herr **Tittel**, (**Kants Moralreform** S. 31. ff.) einwendet, das iſt ohne Belang. Denn ſey auch die Selbſtliebe Naturnothwendigkeit: ſo beſteht eben darinn das Weſen der Tugend, daß ſie ſtärker iſt, als die Natur. Mehr davon in der IV. Lehre.

**) Die Kantianer ſagen von dem Prinzip der Selbſtliebe (ſo wie von allen übrigen materialen, oder niedern Grundſätzen), daß es nur bedingt gebiete: Wenn du glückſelig werden willſt: ſo mußt du ſo handeln, u. ſ. w. Sie bedenken aber nicht, daß auch das formale Prinzip bedingt ausgedrückt werden kann: Wenn du nicht deiner Menſchenwürde entſagen, wenn du nicht den Zweck, den die Vernunft ſich ſelbſt vorſchreibt, verfehlen willſt, u. ſ. w. Alle kategoriſche Sätze laſſen ſich in bedingte verwandeln; und der kategoriſche Imperatif macht darinn keine Ausnahme.

§. 226.

Dieſem Uebelſtande (225) wird damit nicht abgeholfen, daß man den Naturtrieb oder das Naturgeſetz von der Gottheit herleitet, und mit dem Namen des göttlichen Geſetzes veredelt. (ſ. die Anm. z. 200. §.) Denn auch die Bewegungen der Materie geſchehen nach Naturgeſetzen, welche, mit Rückſicht auf den Urheber der Natur, göttliche genannt werden könnten.

§. 227.

Wer ſo die Verbindlichkeit des Geſetzes der Selbſtliebe herleitet aus der Verbindlichkeit gegen die Zwecke der Gottheit (226): der geſtehet auf eine andere Weiſe zu, daß jene Verbindlichkeit nur eine niedere ſey.

§. 228.

Soll aber die Verbindlichkeit hergeleitet werden, nicht aus dem Naturtriebe (225), ſondern aus der Vernunft: ſo iſt nicht die, welche das Prinzip der Selbſtliebe enthält, ſondern die Verbindlichkeit des formalen Geſetzes, die abſolut höchſte.

§. 229.

II. In Anſehung des tugendhaften Zweckes (173). Wenn das Prinzip der Selbſtliebe zum Wohlwollen erſt hinzuführen ſcheint durch einen Umweg: ſo iſt es mehr ein Umweg der Sprache, als der Begriffe.

Hier iſt die Frage nicht, ob der Uebergang von der Selbſtliebe zum Wohlwollen rein moraliſch, ſondern nur ob er gerade und natürlich iſt. Und das bleibt er immer, wenn ihn auch nur die Klugheit beſtimmt. In dieſer Rückſicht alſo iſt die Wolfiſche Demonſtration (Phil. pr. vniu. §. 220. ſeqq.) gar nicht mangelhaft. Vergl. Schloſſer Ueber Shaftesbury, S. 30. ff. Feder a. a. O. III. Th. S. 174. ff. IV. Th. S. 296. ff. Eberhards Sittenl. §. 45. 46.

§. 230.

Weiſe auch das Prinzip der Selbſtliebe nur hin auf die natürlichen Folgen der Handlungen, in Anſehung der ſelbſteigenen Glückſeligkeit: wenn Gründe da ſind, welche überzeugen, daß nur die Folgen wohlwollender, zum Theilmit Aufopferung verbundener Handlungen, die wahre Glückſeligkeit befördern; blos eigennützige und ſelbſtſüchtige, im Gegentheil, ſie hindern; und mehr als alles, daß die ſeligen Folgen der Tugend in dem Selbſtbewußtſeyn, unausbleiblich und allein

dauerhaft ſind, und ſich bis in die Ewigkeit verbreiten *): ſo iſt der von der Kantiſchen Schule angeführte Widerſpruch zwiſchen Selbſtliebe und Wohlwollen nur eingebildet, und beruhet offenbar in der Mißdeutung des ganzen Syſtems.

*) Der hier eintretende Einwurf iſt beantwortet in dem 221. §.

§. 231.

Der Einwurf *), daß man auch durch die Verletzung Anderer ſeine Kräfte üben, und mithin durch Uebelwollen ſeine Vollkommenheit befördern könne? wird am beſten beantwortet durch Stillſchweigen.

*) Schmid a. a. O. §. 66. S. 187.

§. 232.

Sey auch ungewiß der Erfolg *) der Handlungen, und ungewiſſer als alles die Erwiederung des erwieſenen Wohlwollens: ſo iſt das Vergnügen, ohne Anſprüche auf glücklichen Erfolg und dankbare Erwiederung, wohlwollend gehandelt zu haben, um deſto größer, und mithin der Selbſtliebe dennoch vollkommen angemeſſen.

*) Mutſchelle, S. 103. ff.

§. 233.

Ein anderer Kantiſcher Einwurf, daß das Prinzip der Selbſtliebe, ohne Inkonſequenz, die Glückſeligkeit nicht auf Bewußtſeyn der Tugend einſchränken dürfe, ſondern auf ſinnlichen, egoiſtiſchen, laſterhaften Genuß eben ſo gut, wie auf geiſtigen, wohlwollenden, tugendhaften, hinweiſe: beruht einestheils in der (223) gerügten Mißdeutung dieſes Prinzips, anderntheils in der gleichfalls ſchon widerlegten, machtſprecheriſchen Verneinung der unleugbaren Wahrheit, daß das Bewußtſeyn der Tugend Glückſeligkeit ſey (220).

§. 234.

Auch wird das Wohlwollen befördert durch die Selbſtliebe, ſofern dieſelbe, zumal bey einem höhern Grade der Kultur, nothwendig hinweiſet auf den oberſten ſubjektifen Zweck (112) der moraliſchen Vollkommenheit.

§. 235.

Bey dem gegen §. 233. u. 234. eintretenden Einwurfe, daß jene edle Beſchaffenheit des Willens nicht möglich ſey, ohne die dem Syſtem der Selbſtliebe fremden Begriffe von Moralität,

vergißt man, daß zur völligen Konſequenz dieſes Syſtems, in Anſehung dieſer Begriffe, vollkommen hinreichend iſt die Erkenntniß von dem Vergnügen, welches die Tugend gewähret, in dem Bewußtſeyn ihrer Selbſtherrſchaft und Würde; und daß dazu nicht erfordert wird eine deutlich entwickelte Einſicht von dem vernunftmäßigen und allein wahren Grunde der Moralität ſelbſt.

Moralität freylich läßt ſich aus dem Prinzip der Selbſtliebe ſchwer herleiten (ſ. §. 238.), aber Vergnügen an Tugend und an dem tugendhaften Zuſtande gar wohl damit zuſammen reimen.

## §. 236.

So iſt alſo keine Art zu erdenken von Intereſſe für den objektifen Endzweck der Tugend (229), und keine Art des Wohlwollens, welches aus dem Prinzip der Selbſtliebe nicht hergeleitet werden könnte mit der vollkommenſten Konſequenz.

## §. 237.

Näher und deutlicher iſt allerdings die Ableitung des Wohlwollens aus dem formalen Prinzip der Vernunft, als aus dem materialen der Selbſtliebe. Daß dieſe Ableitung auch allein

moraliſch iſt, kam in dieſer Nummer noch nicht in Betrachtung.

§. 238.

III. In Anſehung der Moralität und Zurechnung (73): kann ſich das Prinzip der Selbſtliebe unmöglich als ein höchſtes Moralprinzip behaupten. Diejenigen, welche es auch dießfalls in Schutz nehmen, unterlaſſen den Begriff der Moralität zu entwickeln; und werden darum nicht gewahr, daß die Moralität, welche ſie von der Selbſtliebe herleiten, nicht in ihr enthalten iſt, ſondern wirklich nur allein in der Vernunft, deren Geſetz ſie verſchweigen.

In der Beſtimmung des Begriffes der Moralität pflegen die Freunde des Prinzips der Selbſtliebe nicht ſehr genau zu ſeyn. Indeſſen ſiehet man doch, wenn man nur gerecht gegen ſie ſeyn will, daß ſie die Moralität eigentlich nicht in der Selbſtliebe, ſondern in der Vernunft ſuchen, auf die ſie immer, bald ſtillſchweigend, bald ausdrücklich, unter dem Namen der Gottheit, oder des Gewiſſens, oder der moraliſchen Vollkommenheit hinweiſen.

§. 239.

Soll bey dem Prinzip der Selbſtliebe, der Maaßſtab der Moralität und Zurechnung (238) darinn angegeben ſeyn, daß die Handlung ſelbſt-

eigne — wenn auch moraliſche — Vollkommenheit befördert: ſo vergißt man, daß der Erfolg nie in der Gewalt des handelnden Subjekts, mithin auch unfähig iſt der Moralität und Zurechnung.

§. 240.

Soll aber das Wollen der ſelbſteignen Vollkommenheit den Werth der Handlung ausmachen: ſo iſt die gewollte Vollkommenheit entweder bloß eine phyſiſche; und dann iſt dieſes Wollen auch ein bloß phyſiſches und verdienſtloſes Begehren. Oder die gewollte Vollkommenheit iſt die Tugend: und auch hier kann das Wollen bloß ſinnlich ſeyn. Iſt es aber rein vernunftmäßig: ſo beruhet die Moralität nicht in dem Wollen deſſen, was die Selbſtliebe anempfiehlt, ſondern in dem Wollen des Vernunftmäßigen *), und mithin nicht in dem Prinzip der Selbſtliebe, ſondern in dem verſchwiegenen formalen Geſetze der Tugend.

*) Man müßte es denn erzwingen, (und was läßt ſich nicht durch die Sprache erzwingen), daß dieſes Wollen des Vernunftmäßigen, wider allen Gebrauch und Wohlſtand der moraliſchen Sprache, immer noch Selbſtliebe genannt würde.

§. 241.

Drittens: Das Prinzip des Wohlwollens; (198) — des Gemeinbeſtens, der Geſelligkeit — hat dieſen Sinn. Unterwirf die eigennützigen Triebe den wohlwollenden Neigungen; befördere den Endzweck der Gottheit, die Glückſeligkeit der Welt; erfülle die in der Natur und in den Verhältniſſen gegründeten Erwartungen deiner Mitgeſchöpfe und ihre Anſprüche auf deine Pflichten, und mache dieſe, über Selbſtſucht und Eigennützigkeit ganz erhabene, Handlungsweiſe zum Ziel aller Neigungen deines Willens.

§. 242.

Dieſes Prinzip (241) ſtellt nur auf den Endzweck, aber nicht den abſolut wahren Grund des tugendhaften Handelns; nach Ausweiſung der folgenden §§.

§. 243.

I. In Anſehung der Verbindlichkeit (173). Der Grund der Verbindlichkeit, der in jenem Prinzip ausgedrückt wird, iſt nicht der abſolut höchſte. Denn die Verbindlichkeit, die ſubjektifen Zwecke unterzuordnen den allgemein objektifen,

iſt, wenigſtens dem erſten Anſcheine nach, im Widerſpruch mit der Selbſtliebe*); und mithin kann ſie nicht von unmittelbarer Einſicht ſeyn: folglich beruhet ſie in einem höhern Grunde; werde nun dieſer geſucht in der Selbſtliebe und Klugheit, oder da, wo er wirklich liegt, in dem formalen Geſetze der Vernunft (171).

*) Ueber die Abhängigkeit des Wohlwollens von dem Formalgeſetze erklärt ſich, unter den Freunden der Kantiſchen Moral, keiner ſo deutlich, als **Mutſchelle** a. a. O. S. 197. Diejenigen, welche leugnen, daß die Tugenden des Wohlwollens auch in der Selbſtliebe und Klugheit enthalten ſeyen, haben in ſofern ganz Recht, wiefern ein Wohlwollen aus Selbſtliebe nicht moraliſch iſt; aber nicht aus dem Grunde, den ſie immer anzuführen pflegen: weil der Zuſammenhang des Wohlwollens mit der ſelbſteigenen Glückſeligkeit nicht erweislich ſey. **Reſewitz** hat in ſeiner **Erziehung des Bürgers** durchgängig gezeigt, daß alle geſellige Pflichten durch die Klugheit anempfohlen werden. — **Shaftesbury** (a. a. O.) iſt ein ſo großer Freund des Prinzips vom Wohlwollen, daß er ſogar die Selbſtliebe daraus abzuleiten ſcheint. Eigentlich will er nur ſagen: die Selbſtliebe muß dem Wohlwollen untergeordnet ſeyn. Bey dieſer unleugbaren Wahrheit nun ſetzt er, ohne ſich deſſen deutlich bewußt zu ſeyn, offenbar das formale Prinzip voraus: das Wohlwollen ſelbſt, als das höchſte Prinzip, zu behaupten, vermag er auf keine Weiſe. Das iſt auch ganz der wahre Sinn des **Hutcheſoniſchen** Moralſyſtems: von welchem die Kantiſchen Schriftſteller einen ſehr falſchen Begriff geben, indem ſie das moraliſche Gefühl als den höchſten Grund-

ſatz deſſelben aufführen. — Eigentlich haben alle, welche in ihrer Moral das Prinzip des Wohlwollens oder der Geſelligkeit annahmen, das formale Geſetz ſtillſchweigend vorausſetzen müſſen. Denn uneigennütziges Wohlwollen an ſich läßt ſich, als ein abſolut höchſtes Prinzip, nicht denken. Dieſe Moral iſt alſo von der Kantiſchen gar nicht weſentlich unterſchieden. Herr Gebhard (Ueber die ſittl. Güte aus Wohlwollen, S. 40. und durchgängig in der ganzen Schrift) ſtreitet daher nur mit eingebildeten Gegnern; indem er immer vorausſetzt, das Wohlwollen, von welchem die Rede iſt, müſſe ein anderes ſeyn, als das, welches aus der Vernunft folget.

§. 244.

In dieſer Rückſicht (243) iſt vollkommen gegründet der Einwurf*), daß das Prinzip des Wohlwollens ſich doch nur auf Menſchen erſtrecke, und nicht, als ein allgemein nothwendiges Geſetz, auf vernünftige Geſchöpfe überhaupt; weil dabey vorausgeſetzt werden geſellige Verhältniſſe, welche in dem geſammten Reiche der Geiſter zwar möglich, aber nicht aus der Vernunft erweislich ſeyen.

*) Schmid a. a. O. S. 199.

§. 245.

Wollte man darauf antworten: der in dem Prinzip des Wohlwollens enthaltene Grundſatz:

Alle vernünftige Geſchöpfe, welche in geſelliger Verbindung leben, ſollen die objektife Glückſeligkeit zu ihrem Endzwecke machen: müßte für alle gedenkliche vernünftige Geiſter, wenn auch ohne jene Verhältniſſe nicht anwendbar, doch, als eine Vernunftwahrheit, allgemein gültig ſeyn: ſo vergäße man, daß jener Einwurf (244) nicht zum Gegenſtande hat die vernunftmäßige Wahrheit, ſondern nur die höchſte Verbindlichkeit des Grundſatzes; indem die Verbindlichkeit auf dieſe Weiſe doch auch erſt in der Vernunft beruhet, und mithin nicht der Grundſatz des Wohlwollens an ſich, ſondern ein höherer, in welchem er enthalten iſt, betrachtet werden kann als der allgemeingültige und allgemein verbindliche für alle vernünftige Geiſter.

§. 246.

II. In Anſehung des objektifen Zweckes (173). Dieſer wird aus dem Prinzip des Wohlwollens nicht abgeleitet, ſondern unmittelbar durch daſſelbe vorgeſchrieben. Denn das Prinzip des Wohlwollens iſt nichts anders, als der Grundſatz: befördere die Glückſeligkeit der Welt.

§. 247.

Der gewöhnliche Einwurf der Kantiſchen Moralphiloſophen: wegen der großen Verſchiedenheit der Empfindungsarten, ſey der Begriff der Glückſeligkeit, und mithin auch der von dem Prinzip des Wohlwollens vorgeſchriebene Zweck, viel zu unbeſtimmt, als daß man wiſſen könne, worinn der Beytrag der Tugend zu dieſem Zwecke beſtehen ſolle: wird widerlegt in den folgenden §. §. bis 255.

§. 248.

Kein moraliſches Geſetz ſchreibt vor den Erfolg der Handlung, der nie in der Gewalt des Handelnden iſt; ſondern nur Willensbeſtimmungen, d. h. thätige Beabſichtigungen des Erfolgs. — In dieſem Verſtande ſind alle moraliſche Geſetze formal. Sicherheit vor Irrthum, und Mißlingen in der Anwendung kann auch der Kantiſche Grundſatz (von der allgemeingültigen Maxime) nicht gewähren.

§. 249.

So gebietet alſo das Prinzip des Wohlwollens eigentlich nur die Form des Wohlwollens (248): Handle ſo, daß du dir allemal bewußt

ſeyeſt der Abſicht: 1) in deinen Mitgeſchöpfen denjenigen Zuſtand hervorzubringen, welcher von allen empfindenden Geſchöpfen angeſehen werden müßte als der Zuſtand des Vergnügens; 2) den Endzweck der objektifen Glückſeligkeit durch deine Handlung in ſofern zu befördern, wiefern dadurch weder in denen, welchen du zunächſt wohlwollteſt, noch, vermöge des dir unbekannten Weltzuſammenhanges, in Andern, ein größerer Nachtheil entſtehen und alſo der Endzweck der Welt mehr gehindert werden würde.

§. 250.

Nun kann zwar die Form des Wohlwollens (248. 249) nicht beſtimmt ſeyn, wenn unbeſtimmt iſt der Begriff der Glückſeligkeit (247): allein der Begriff der Glückſeligkeit iſt, im Allgemeinen, d. h. durch die Form des Vergnügens, eben ſo beſtimmt wie, im Allgemeinen, die logiſche Wahrheit, durch die Form der Vernunft. Denn die Form des Vergnügens iſt eben ſo a priori Uebereinſtimmung des Zuſtandes mit dem Begehren eines endlichen Weſens, wie die Form der Vernunft Uebereinſtimmung mit der Idee des Möglichen und Nothwendigen. Der Zuſtand alſo, welcher in dem Bewußtſeyn

übereinſtimmt mit dem Begehren aller lebendigen Weſen, iſt, a priori, der vollkommene Zuſtand: demnach iſt das Bewußtſeyn des vollkommenen, d. h. mit dem Begehren übereinſtimmenden Zuſtandes, a priori, die Form des Vergnügens.

§. 251.

Die Verſchiedenheit der Empfindungsarten beweiſet wider die Allgemeinheit der Form des Vergnügens nicht mehr, als die Verſchiedenheit der Vorſtellungsarten wider die Allgemeinheit der Form der Vernunft. (250)

§. 252.

Daß eine nähere und untrügliche Kenntniß der Mittel, durch welche der Zweck der Glückſeligkeit in der Welt erreicht werde, nicht erforderlich ſey zum Wohlwollen, und daß auch das irrende Wohlwollen eine beſtimmte Form des Handelns ſey (247): erhellet aus den Erläuterungen des 248. und 249. §.

§. 253.

Dieſemnach iſt, in dem Prinzip des Wohlwollens, auch ſattſam beſtimmt der allgemeine

Begriff: Glückſeligkeit der Welt (246, 247); ſo fern damit gedacht wird das in der Verbindung eines Weltganzen größte mögliche Wohlſeyn der Lebendigen. Noch beſtimmter wird dieſer Begriff, wenn man dieſes vorausſetzt als den Endzweck eines Weltregierers.

§. 254.

Iſt das Prinzip des Wohlwollens ſo unbeſtimmt; und kann man gar nicht wiſſen, worin der wohlwollende Beytrag zur Glückſeligkeit beſtehen ſolle (245): ſo iſt es untauglich auch als ein niederes und materiales; indem doch die Kantiſche Sittenlehre ihm dieſen Werth nicht abſtreitet.

§. 255.

Ob in dem Wollen der Glückſeligkeit, an ſich ſelbſt, blos vermöge des Zweckes, auf den es hinſtrebt, und ohne Rückſicht auf andere Gründe, wahre Moralität ſey: davon iſt die Rede nicht, da wo blos die dogmatiſche Beſtimmtheit des Prinzips vertheidigt, nicht die praktiſche Genugſamkeit deſſelben zur Tugend behauptet wird.

§. 256.

Sonderbarer als alles iſt der Einwurf, daß das Prinzip des Wohlwollens, in vielen Fällen, die Abweichung von den Geſetzen der Rechtſchaffenheit geſtatten, ja wohl gar ausdrücklich erfodern könnte. Denn da die Geſetze der Rechtſchaffenheit theils, an ſich, in den Rechten, theils, relatif, in den Zwecken der Menſchheit gegründet ſind: ſo iſt kein Fall möglich, in welchem das Wohlwollen die Erfüllung derſelben erlaſſen, und geſtatten könnte, daß wegen des Glückes einzelner Geſchöpfe die Stützen der Glückſeligkeit des ganzen Geſchlechts untergraben würden.

Die Fälle, welche Kant und ſeine Nachfolger hier erdichten, um zu zeigen, daß bey dem Prinzip des Wohlwollens die Rechtſchaffenheit in Gefahr ſey, ſind ganz ohne allen Belang.

§. 257.

Sey auch möglich eine widerrechtliche Handlungsweiſe (256) aus falſch verſtandenem Wohlwollen, (nicht aus Selbſtſucht): ſo wird allemal vorausgeſetzt in dem Handelnden ein Grundſatz, nach welchem ſie ihm als rechtmäßig erſcheinet. Und dann trift die obige Beſorgniß (256) das Prinpzip des Wohlwollens nicht mehr, als das Kantiſche von der allgemeingültigen Maxime.

§. 258.

III. In Anſehung der Moralität und Zurechnung (173). In dem Erfolge des Wohlwollens, in der beförderten Glückſeligkeit der Welt, kann die Moralität nicht beruhen, weil damit ganz aufgehoben würde der Unterſchied unter kosmiſcher und moraliſcher Güte.

§. 259.

Soll alſo die Moralität des Wohlwollens beruhen in dem Grunde: ſo iſt das Wollen der objektifen Glückſeligkeit entweder das materiale Wollen des äußern Zweckes, oder das formale Wollen der darinn herrſchenden Vernunftmäßigkeit. Im erſten Falle hat das Wohlwollen ſeinen Grund in einem ſubjektifen Vergnügen an fremder Glückſeligkeit, mithin in der Selbſtliebe; und dann ermangelt es, ſo verſtändig und von Selbſtſucht unterſchieden auch dieſe Selbſtliebe ſey, der wahren Moralität. Im andern Falle iſt es gegründet in der vernunftmäßigen Einſicht, daß die Geſinnung des Wohlwollens den Willen nothwendig beſtimmen ſolle: und dann beruhet die Moralität in der Selbſteinſtimmung der Vernunft, und mithin offenbar in dem

formalen Geſetze (171), und nicht in dem Prinzip des Wohlwollens.

---

## IIII.

## Ueber den ſubjektifen Grund des tugendhaften Handelns, oder den Bewegungsgrund; mit Rückſicht auf Eigennützigkeit oder Selbſtliebe.

§. 260.

Ein praktiſcher Grund iſt objektif, ſofern er betrachtet wird als überzeugend für den Verſtand (149); ſubjektif (147), ſofern er beſtimmend iſt für den Willen.

§. 261.

Ein objektifer praktiſcher Grund enthält für den Verſtand eine Wahrheit; ein ſubjektifer (260) für den Willen ein Gut.

§. 262.

Ein objektifer praktiſcher Grund iſt ein Erkenntnißgrund eines praktiſchen Urtheils (152),

und, als ſolcher, vermöge ſeiner logiſchen Evidenz verbindlich (175), d. h. nöthigend zu der Einſicht, daß die in dem Urtheil vorgeſchriebene Handlungsweiſe geſchehen ſolle, und die entgegengeſetzte widerſprechend ſey. Ein ſubjektifer Grund (260) iſt ein Bewegungsgrund, und, als ſolcher, wirkſam zur Beſtimmung des Willens.

§. 263.

Denkt man ſich die allervollkommenſte Moralität in dem Ideal eines heiligſten Weſens (19): ſo iſt für dieſelbe der in dem Formalgeſetz (171) ausgedrückte objektife Grund zugleich auch der ſubjektife (260. 261); d. h. er iſt beſtimmend für den Willen, an ſich ſelbſt und dadurch, daß er wahr iſt für den Verſtand.

§. 264.

In dem Ideal des heiligſten Weſens (263) iſt die Uebereinſtimmung des Willens mit dem Moralgeſetz ſubjektif nothwendig: d. h. in ihm iſt kein anderer Grund des Handelns möglich, als der abſolut wahre (157), und keine andere Handlungsweiſe, als die, welche daraus folgt; und das Moralgeſetz iſt dadurch für den Willen ein Gut, daß es für den Verſtand eine Wahrheit

iſt. Oder vielmehr: in dem heiligſten Weſen iſt kein Unterſchied unter Willen und Verſtand, unter Gut und Wahrheit (261), unter Bewegungs- und Erkenntnißgrund (262); mithin kein Unterſchied unter dem objektifen und ſubjektifen Grunde.

§. 265.

In einem endlichen moraliſchen Weſen iſt die Uebereinſtimmung des Willens mit dem Moralgeſetz nicht ſubjektif nothwendig (264), ſondern nur möglich, und alſo da, wo ſie wirklich in Handlungen erfolgt, allemal zufällig.

§. 266.

Abſolut nothwendig iſt zwar auch in einem endlichen moraliſchen Weſen (265) die logiſche Evidenz des Moralgeſetzes in dem Verſtande, und mithin die Verbindlichkeit, d. h. die Einſicht, daß es befolgt werden ſolle: Aber die Uebereinſtimmung des Willens mit dem Geſetze iſt nur bedingt nothwendig. Denn möglich iſt in ihm auch die der vernünftigen Handlungsweiſe widerſprechende. Mit andern Worten: das Moralgeſetz iſt in einem endlichen Weſen zwar für den Verſtand eine Wahrheit, aber da-

LB Coburg

durch noch nicht für den Willen ein Gut (161): es iſt ein objektifer Erkenntnißgrund der Pflicht; aber nicht der ſubjektiſe Bewegungsgrund der wirklichen Erfüllung.

§. 267.

Es iſt kein endliches Wollen möglich, denn unter der Vorſtellung eines ſubjektifen Gutes (62. 63).

§. 268.

Die natürliche Richtung eines endlichen Weſens auf das, was ihm ein ſubjektifes Gut iſt (267), heißt ein Trieb. Dieſemnach kann nichts für den Willen eines endlichen Weſens ein Gut ſeyn, als was übereinſtimmt mit einem in ihm wirkſamen Triebe.

§. 269.

Jeder mögliche Trieb (268) in einem Weſen gehet aus auf eine in ihm bedingt mögliche Vollkommenheit des Zuſtandes oder auf Glückſeligkeit.

§. 270.

Nur ein endliches Weſen hat Triebe, weil die Vollkommenheit ſeines Zuſtandes nur bedingt

möglich iſt (269), und mehr oder weniger durch ſeine ſelbſteigene Anſtrengung bewirkt werden muß. Dieß iſt die natürliche Dürftigkeit endlicher Weſen (65).

§. 271.

Soll alſo, in einem endlichen Weſen, das Moralgeſetz auch ſubjektif, d. h. für den Willen ein Gut (265. 266), werden: ſo muß die Befolgung deſſelben übereinſtimmen mit einem ſeiner Triebe (268), d. h. den Zuſtand deſſelben vollkommener machen oder ſeine Glückſeligkeit befördern können.

§. 272.

Da alle Triebe ausgehen auf ein ſubjektives Gut, mithin auf Vollkommenheit des Zuſtandes oder Glückſeligkeit (269) und das Moralgeſetz von einem endlichen Weſen nicht befolgt werden kann, als ſofern deſſelben Befolgung ein ſubjektives Gut oder Glückſeligkeit gewähret (271): ſo ſcheinen alle Triebe endlicher moraliſcher Weſen eigennützig zu ſeyn.

§. 273.

Sind alle Triebe endlicher moraliſcher Weſen eigennützig; und kann von ihnen das Moralgeſetz nicht befolgt werden, außer ſofern die Befolgung deſſelben mit Trieben in ihnen übereinſtimmt (272): ſo ſcheint dadurch aufgehoben zu werden die Idee der Uneigennützigkeit, und mit ihr die Idee der Tugend, welche ausſchließt alle ſubjektiſe und eigennützige Gründe des Handelns.

---

§. 274.

Aus dieſen Betrachtungen entſtehet hier die Aufgabe der Moralphiloſophie: Wie iſt Tugend möglich in endlichen moraliſchen Weſen, bey der anſcheinenden Eigennützigkeit aller ſubjektiſen Gründe des Willens.

§. 275.

Es kommt hierbey an auf die Beſtimmung der Begriffe: Glückſeligkeit und Eigennützig.

§. 276.

I. Glückſeligkeit (275) iſt das Uebergewicht des vollkommenen Zuſtandes über den unvollkommenen, in dem geſammten Daſeyn eines endlichen Weſens.

§. 277.

Der vollkommene Zuſtand (276) eines endlichen Weſens iſt derjenige, welcher übereinſtimmt mit ſeinen Trieben oder ſubjektifen Zwecken.

§. 278.

Das Bewußtſeyn des vollkommenen Zuſtandes (277) iſt Vergnügen (N. Anthrop. §. 625).

§. 279.

Weil jeder einzelne vollkommene Zuſtand ein Beytrag iſt zu dem Uebergewicht des vollkommenen Zuſtandes in dem ganzen Daſeyn, und mithin zur Glückſeligkeit (276): ſo verhält ſich das Vergnügen zur Glückſeligkeit, wie zum Ganzen der Theil; und demnach geht ein endliches Weſen nothwendig aus auf Vergnügen, ſofern es ausgeht auf Glückſeligkeit.

§. 280.

In einem moraliſchen endlichen Weſen ſind zweyerley Triebe (268). Den einen hat es vermöge

ſeines Zuſammenhanges mit der Naturwelt; den andern vermöge ſeiner in ihm ſelbſt beſtehenden geiſtigen Eigenſchaften, d. h. vermöge ſeiner Vernunft und Moralität. Jenes iſt der phyſiſche, dieſes iſt der moraliſche Trieb. *) In der Befriedigung des einen beruhet die ſubjektife kosmiſche, in der Befriedigung des andern die ſubjektife moraliſche Beſtimmung. (54, 55, 111, 112.)

*) Auch der moraliſche Trieb iſt, wie §. 270 von den Trieben überhaupt geſagt worden, eine Folge von der Dürftigkeit endlicher Weſen, d. h. von der nur bedingten und mancherley Hinderniſſen ausgeſetzten Vollkommenheit ihres moraliſchen Zuſtandes.

§. 281.

Beyde Triebe (280) gehen zwar aus auf Vollkommenheit des Zuſtandes, alſo auf Glückſeligkeit, nach Ausweiſung der obigen Lehrſätze: aber auf weſentlich verſchiedene Arten der Glückſeligkeit: der eine auf phyſiſche, der andere auf ſittliche Glückſeligkeit.

§. 282.

Die phyſiſche Glückſeligkeit (281), welche, in einem endlichen Weſen, der phyſiſche Trieb (280) beabſichtigt, iſt nichts anders, als Wohlergehen, (Anm. z. 220 §.) d. h. Vollkommen-

heit des phyſiſchen Zuſtandes; oder mit andern Worten: das Daſeyn ſolcher Verhältniſſe mit der Naturwelt *), welche die lebhafteſte und unbeſchwehrteſte Wirkſamkeit derjenigen Kräfte befördern, in denen das, mit Bedürfniſſen und Hinderniſſen umfangene, Leben eines endlichen Geſchöpfes in der Naturwelt beruhet. Hieher gehören, z. B. in dem Menſchen, Geſundheit, Sinnenluſt, Eigenthum, Ehre.

*) Dieſer Ausdruck muß hier in der weiteſten philoſophiſchen Bedeutung genommen werden: außerdem möchte man nicht verſtehen, wie z. B. die Ehre von Verhältniſſen mit der Naturwelt abhinge.

§. 283.

Die ſittliche Glückſeligkeit (281), auf welche der moraliſche Trieb (280) ausgehet, iſt moraliſche Selbſtzufriedenheit; d. h. Vollkommenheit des moraliſchen Zuſtandes, oder mit andern Worten: perſönliche Würde und Selbſtſchätzung; Theilnehmung an dem Range eines vernünftigen, moraliſchen Weſens; Bewußtſeyn eines ſolchen Willens, welcher durch ſeine Freyheit einſtimmt mit dem Moralgeſetze; ſofern daſſelbe einestheils den oberſten ſubjektifen Zweck eines vernünftigen Geſchöpfes ausmachet (119), und anderntheils zugleich als ein objektifer Zweck

gedacht wird in einem moraliſchen Reiche, zu dem das Geſchöpf ſich rechnet.

§. 284.

Wer nicht verwechſelt den Gattungsbegriff der Glückſeligkeit mit der Art, welche Wohlergehen heißt (282): der kann keinen Anſtand nehmen, auch die moraliſche Selbſtzufriedenheit (283) Glückſeligkeit zu nennen.

Es iſt ein großes Verſehen, daß der Unterſchied der beyden Arten der Glückſeligkeit nicht ſogleich in der II. Lehre des I. Abſchn. feſtgeſtellt, und daher auch nicht auf die Verwechſelung des Wohlergehens mit Glückſeligkeit überhaupt hingewieſen worden iſt. Die Folge davon war, daß ich in den obigen Lehrſtücken nicht ſelten den Ausdruck Glückſeligkeit gebraucht habe, wo ich mich weit beſtimmter mit dem Worte Wohlergehen erklärt hätte.

§. 285.

II. Eigennützig (275), bey weitem nicht einerley mit Sinnlich (ſ. §. 287), iſt ſo viel, als beſtrebt nach dem Nützlichen. Nützlich iſt das, was brauchbar iſt zu dem Leben in der Naturwelt, und mithin beförderlich zum Wohlergehen (282). Dieſemnach iſt eigennützig nicht jede Geſinnung, welche auf Glückſeligkeit überhaupt (284), ſondern nur die, welche auf Wohlergehen abzielet.

§. 286.

Die Uneigennützigkeit (285) beſtehet nicht in der Trennung des Zweckes der Glückſeligkeit von dem ſubjektifen Grunde (260) des Willens; ſondern in einer ſolchen Behandlung dieſes Zwekkes, bey der derſelbe erreicht werde, unabhängig von dem Intereſſe des Wohlergehens (282), durch die Moralität. Mithin iſt Uneigennützigkeit in einem endlichen Willen möglich.

§. 287.

Sinnlichkeit (285), in der allgemeinen philoſophiſchen Bedeutung, iſt die Einſchränkung der geiſtigen Natur durch die thieriſche, in einem Geſchöpfe, welches durch die Zuſammenſetzung von Geiſt und Thier beſtehet. Dieſes hier vorläufig; ſ. d. II. Hauptſt. Ein ſolches Geſchöpf iſt, wenigſtens in dieſem Erdleben, der Menſch.

§. 288.

In einem ſinnlichen Geſchöpfe (287) iſt ein beſonderer Trieb nach der Vollkommenheit des thieriſchen Zuſtandes; und in ihm iſt keine angenehme Empfindung möglich, ohne ein mit dieſem Triebe mehr oder weniger zuſammenhängendes Intereſſe. Dieſem gemäß gehet das Bewußt-

ſeyn des moraliſchen Zuſtandes über in ein Gefühl des thieriſchen; und wenn von ihm moraliſche Selbſtzufriedenheit (283) empfunden, oder begehrt wird: ſo wird ſie empfunden oder begehrt in der Form des thieriſchen Wohlergehens. Nun iſt eine Geſinnung, welche das Wohlergehen beabſichtigt, eigennützig (285): dieſemnach iſt das Wollen eines ſinnlichen Geſchöpfes nothwendig eigennützig; ob es auch, ſeinem klärern Bewußtſeyn nach, nichts will, als die Geſetzmäßigkeit und Selbſtzufriedenheit.

§. 289.

Da kein Grund vorhanden iſt zu der Vorausſetzung, daß alle endliche moraliſche Geſchöpfe verbunden mit einem thieriſchen Körper, mithin ſinnlich ſeyen (287); ſo gehört die Sinnlichkeit nicht zu den weſentlichen Prädicaten eines endlichen Willens. Mithin iſt auch nicht alle Glückſeligkeit eines endlichen Weſens nothwendig ſinnlich.

Es iſt ſehr befremdend, daß die Kantiſche Philoſophie, die in ihren Lehrſätzen von der Natur eines endlichen Willens ſo große Anſprüche auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit macht, überall in dem Begriffe des Willens die Sinnlichkeit, als ein weſentliches Prädicat, aufführet. Woher können wir denn aber wiſſen, daß alle endliche moraliſche Geſchöpfe ſinnlich

ſind? Das zu behaupten haben wir wohl nicht mehr Grund, als daß ihre Vorſtellungen, ſo wie die unſrigen, die Form der Ausdehnung haben müßten. Es läßt ſich alſo gar wohl eine nicht ſinnliche Glückſeligkeit denken; mithin auch ein nicht ſinnliches Intereſſe dafür. Wenn alſo Kant, Met. d S. S. 64. ſagt: daß ein beſonders geartetes Begehrungsvermögen bey materiellen Antrieben vorausgeſetzt werde: ſo verſtehe ich ihn nicht. Muß ein endlicher Wille erſt ein Wille einer beſondern Art ſeyn, um die ſubjektifen Gründe ſeiner Handlungen von dem Triebe nach Glückſeligkeit zu entlehnen? um ſelbſt die Befolgung des Moralgeſetzes als eine Urſache der Glückſeligkeit zu wollen? Das liegt doch wohl offenbar in dem Begriff eines endlichen Willens überhaupt. Dadurch aber wird er weder ſinnlich, noch eigennützig.

§. 290.

Wenn alſo ein endlicher Wille gedacht werden kann ohne Sinnlichkeit (289): ſo iſt auch gedenkbar Glückſeligkeit unterſchieden von Wohlergehen; und folglich gedenkbar eine von dem Intereſſe des Wohlergehens unabhängige und ſonach uneigennützige Hinſicht auf Glückſeligkeit (285).

§. 291.

Diejenigen, welche alle Hinſicht auf Glückſeligkeit durch Eigennützigkeit, und die Eigennützigkeit überhaupt durch Hinſicht auf Glückſeligkeit erklären (289): abſtrahieren ihre Ideen von

der Natur eines endlichen Willens, aus den Erſcheinungen des menſchlichen; und vergeſſen, daß, wenn auch in dieſem ſogar die ſittliche Glückſeligkeit (283) dem Wohlergehen einigermaßen anhangt (282. ſ. §. 404. ff.), und in ſofern alle Hinſicht auf Glückſeligkeit eigennützig iſt (ſ. §. 407) dennoch nicht eben dieſes geſetzt werden könne, als a priori nothwendig, in der Idee eines endlichen Willens überhaupt (289).

§. 292.

Selbſtliebe (219), in der moraliſchen Bedeutung, iſt die Eigenſchaft eines endlichen Willens, vermöge der er beſtimmt wird durch das Intereſſe des Wohlergehns (282). Dieſemnach iſt alle Selbſtliebe eigennützig (285).

§. 293.

Selbſtachtung iſt die Eigenſchaft eines endlichen Willens, vermöge der er geleitet werden kann allein durch den Zweck der Moralität (283). Die Selbſtachtung iſt uneigennützig ſofern ſie ſtrebt es zu ſeyn (33).

§. 294.

Weil die Selbſtliebe (292) nur von der Natur empfohlen, nicht abet von der Vernunft geboten (225), noch auch von ihr gebilligt wird: ſo iſt vernünftige Selbſtliebe, ſo wie vernünftige

Eigennützigkeit, allerdings ein mißverſtändlicher und anſtößiger Ausdruck.

Aber das war denn auch gewiß das Größte, was man den Freunden des Syſtems der Selbſtliebe vorwerfer konnte. Es iſt daher aller Beſcheidenheit und auch aller Gerechtigkeit zuwider, wenn man jenes Syſtem von einer ſo verhaßten Seite darſtellt: gleich als ob damit die Moralität vorſätzlich untergraben würde. Alles, was man hier thun konnte, war, daß man auf Abänderung der Ausdrücke antrug; das iſt wenigſtens von meinen Einwendungen gegen das Prinzip der Selbſtliebe, der vornehmſte Zweck. Und dieſen wünſchte ich allerdings zu erreichen. Denn ſoll die Tugend, und mit ihr die Moral, ſich von der Selbſtſucht entfernen: ſo muß auch die Sprache, in deren Wörter die Tugend ihre Geſinnungen und die Moral ihre Grundſätze einkleidet, alle mögliche Auswege ſuchen, um die Selbſtſucht nicht zu berühren.

§. 295.

So ſteht alſo feſt, in der Idee eines endlichen Willens, der Unterſchied unter eigennützigen und uneigennützigen Geſinnungen. Jene beruhen in dem phyſiſchen Triebe (282), und werden geleitet von der Selbſtliebe (292); dieſe in dem moraliſchen (283), und werden geleitet durch die Selbſtachtung (293).

§. 296.

Beharret man darauf, daß alle Hinſicht auf Glückſeligkeit eigennützig ſey, ohne Unterſchied der Art des Vergnügens (281): ſo verſchuldet

man den, vermöge des Einfluſſes der Wortbedeutung, anſtößigen Grundſatz: daß alle Tugend eigennützig ſey; und hebt den obigen Unterſchied (295) wiederum auf. Denn wenn, (nach Kants ſelbſteigener Theorie), die moraliſche Selbſtbeſtimmung eines endlichen Willens unmöglich iſt ohne einen ſubjektifen Grund, der ſubjektife Grund aber beruhet in einem ſubjektifen Zwecke: ſo folgt nothwendig, ob auch der Zweck ganz rein moraliſch gedacht wird, daß das handelnde Weſen der von ihm gewählten Handlungsweiſe den Vorzug gebe, als einer ſolchen, in deren Bewußtſeyn es befriedigen wird ſeinen Trieb nach Geſetzmäßigkeit; alſo bewirken wird das Gefühl der perſönlichen Würde, d. h. ein aus der Vollkommenheit des moraliſchen Zuſtandes entſpringendes Vergnügen. Beruhet nun in dieſer Hinſicht auf die moraliſche Selbſtzufriedenheit (283) offenbar der ſubjektife Grund des tugendhaften Willens; und kann nicht geleugnet werden, daß dieſe Selbſtzufriedenheit eine Art der Glückſeligkeit ſey (284): ſo muß entweder nicht alle Hinſicht auf Glückſeligkeit eigennützig genannt, oder alle Tugend für eigennützig erklärt werden.

§. 297.

Aus dieſen Erörterungen über die Begriffe: Glückſeligkeit und Eigennützig, (276 ff. 285 ff.) ergiebt ſich folgende Auflöſung der in dem 274. §. ausgeſtellten Aufgabe: Der Antrieb, durch welchen die Tugend den Willen beſtimmt; der ſubjektife Grund, welcher dem in dem Moralgeſetz beruhenden objektifen Grunde die nöthige Wirkſamkeit ertheilet (262), iſt zwar enthalten in dem Streben nach Glückſeligkeit: weil aber eigennützig iſt nur das Streben nach der Art von Glückſeligkeit, welche Wohlergehen heißt (285), und auch nur dieſes Streben der Selbſtliebe angehört (294): ſo iſt die Tugend, indem ſie bey ihren Antrieben nicht darauf, ſondern auf moraliſche Selbſtzufriedenheit (283) ausgehet, nicht eigennützig, noch von der Selbſtliebe abhängig: und der Anſchein der Eigennützigkeit und Selbſtliebe entſtehet bloß aus der Sprache.

§. 298.

Daß, auch mit der zwanghafteſten Wendung der Begriffe und der Ausdrücke, in keinem, noch ſo überſchwenglichen Moralſyſtem, von dem ſubjektifen Grunde oder Antriebe *) (262) der Tugend getrennt werden könne die Hinſicht auf

Glückſeligkeit (291): das zeigen die mißlungenen Verſuche der kritiſchen Philoſophie der unleugbaren Wahrheit auszuweichen, daß, gleichwie die, mit der Befolgung des Moralgeſetzes verbundene Empfindung, der Glückſeligkeit angehöret; alſo dieſe Empfindung vorhergeſehen werden muß, um als Antrieb zu wirken: ſ. §. 299. ff. 307. ff.

In der Kantiſchen Sprache heißt der ſubjektife Grund nicht der Antrieb, ſondern die Triebfeder. Das Wort Antrieb wird da von dem objektiſen und ſubjektiſen Grunde, alſo von dem Gattungsbegriffe gebraucht. Den objektifen Grund nennt Kant den Bewegungsgrund. Ich nenne den objektifen Grund mit keinen beſondern Nahmen. Den ſubjektifen nenne ich den Antrieb, oder auch den Bewegungsgrund. Denn: der objektife Grund beſtimmt ja nur den Verſtand zum Anerkenntniß der Verbindlichkeit (262) und treibt noch nicht den Willen an: wie kann er alſo Antrieb genannt werden? Dieſes thut erſt der ſubjektife; und darum iſt ihm das Wort Antrieb (bey deſſen Zulänglichkeit nun das geſuchte Wort Triebfeder überflüſſig wird,) ganz angemeſſen. Eben ſo ſehe ich auch nicht ein, wie der objektiſe Grund der Bewegungsgrund heißen könne, da nicht durch ihn, ſondern durch den ſubjektifen, der Wille bewegt wird. Dieſes habe ich nur anmerken wollen, um den Mißverſtand meiner Sätze, welcher aus dem Gebrauch der Wörter entſtehen könnte, zu verhüten.

§. 299.

I. Anlangend die Glückſeligkeit (298). In welche übermoraliſche Ausdrücke auch verhüllt werde das der Befolgung des Geſetzes beygegehende Gefühl: ſo ſchimmert doch überall durch der Gedanke von Glückſeligkeit. Das zeigt die hier folgende Zergliederung einiger Kantiſchen Erklärungen. ſ. §. 300 — 306.

§. 300.

Das Gefühl der Achtung gegen das Geſetz *) und der freyen Unterwerfung unter daſſelbe, iſt im Grunde nichts anders, als das Bewußtſeyn der Herrſchaft der Vernunft über die eigennützigen Neigungen der Selbſtliebe (292); mithin Bewußtſeyn der Vollkommenheit des moraliſchen Zuſtandes; alſo Befriedigung eines Triebes (269), nämlich des moraliſchen (283); welche nothwendig Vergnügen gewährt und ein Genuß von Glückſeligkeit iſt.

*) Kants Met. d. S. S. 14. ff. Pr. Cr. S. 132. ff. 139. ff.

§. 301.

Sey auch demüthigend und ſchmerzhaft *) in jenem Gefühl der Achtung gegen das Geſetz (300) und der pflichtmäßigen Unterwerfung, die Abwei-

ſung der Selbſtliebe (292): ſo iſt deſto angenehmer und erhebender **) das Bewußtſeyn der Selbſtachtung (293) und der moraliſchen Würde. Mit der Erfüllung des Moralgeſetzes wird alſo abgewieſen nicht der Trieb nach Glückſeligkeit überhaupt, (der dadurch vielmehr die größte mögliche Befriedigung empfängt), ſondern nur der Trieb nach Wohlergehen (282). Denn die Niederdrückung der Selbſtliebe wird überreichlich vergütet durch die Freuden der Selbſtachtung.

*) Pr. Cr. S. 127, 139.

**) Selbſt Fichte (Cr. d. Offenb. S. 23.) ſchildert dieſes Gefühl der Achtung gegen das Geſetz ganz als eine erhabene Empfindung. Andere nennen es ſogar Vergnügen, Luſt u. ſ. w. Lauter Ausdrücke, die ohne Hinſicht auf Glückſeligkeit gar keinen Sinn haben.

## §. 302.

Dem Anführen: das, was die Tugend durch ihre Aufopferungen bewirke, könne darum nicht Glückſeligkeit ſeyn, weil Niemand ſich die Gelegenheit zu dieſen ſchmerzhaften Aufopferungen wünſche *): iſt entgegen die bekannte Wahrheit, daß auch ein großer Schmerz begehrt und empfunden werden kann, als ein Gut, wenn er das Verhütungsmittel eines größern Uebels iſt. Und dieſes Uebel iſt die von Kant ſelbſt in Anſchlag

gebrachte Gefahr des Herabſinkens in dem perſönlichen Werthe. Die Abhaltung dieſer Gefahr iſt die größte mögliche Befriedigung des moraliſchen Triebes (283); alſo, nach Ausweiſung der obigen Lehrſätze (277 ff.), Glückſeligkeit.

*) Kants Pr. Cr. S. 157. — Niemand wird ſich die Gelegenheit wünſchen, ſich ein Glied ablöſen zu laſſen: würde aber nicht der Entſchluß zu der Operazion, in einem Falle, wo ſie das einzige Rettungsmittel zu ſeyn ſchiene, allemal in dem Verlangen nach Glückſeligkeit beruhen?

§. 303.

Bey dem Einwurfe: daß dieſes Bewußtſeyn der behaupteten moraliſchen Würde (301), wenn es Glückſeligkeit wäre, ein ſinnliches (pathologiſches) Intereſſe ſeyn würde: tritt ein, die in dem kritiſchen Moralſyſtem gewöhnliche Einmiſchung des Prädikates der Sinnlichkeit; welches doch nicht weſentlich gehört zu der Idee eines endlichen Willens (291).

§. 304.

Umſonſt verſucht man dem Geſtändniß, daß dieſes erhebende Bewußtſeyn (301) Glückſeligkeit ſey, auszuweichen vermittelſt des Ausdrucks: negatife Beruhigung *). Denn dieſe negatife Beruhigung iſt unleugbar ſtille Freude über die Vermeidung eines Uebels, und gehört alſo der

Glückſeligkeit nicht weniger an, als das poſitife Vergnügen ſelbſt.

*) Kant a. a. O.

§. 305.

Durch den Unterſchied der beyden Gedanken: aus Intereſſe handeln; und an etwas Intereſſe nehmen: wird nichts gewonnen, als die hier nicht beſtrittene Wahrheit, daß der wahrhaft moraliſche Antrieb nicht beruhe in der Materie der Handlung, ſondern in ihrer geſetzmäßigen Form. Indem nun aber, dem zufolge, die tugendhafte Handlung allerdings unintereſſiert bleibt: ſo iſt doch das an der Moralität genommene Intereſſe nothwendig Vergnügen, ſofern es übergehen muß in das Bewußtſeyn der ſelbſteigenen moraliſchen Vollkommenheit.

§. 306.

Auf den Einwurf: daß der tugendhafte Wille, vermöge ſeiner idealiſch gedachten Vollkommenheit, nicht das Vergnügen beabſichtige, welches aus der perſönlichen Moralität entſpringt, ſondern die Moralität oder Geſetzmäßigkeit ſelbſt und an ſich, wird, in nähern Verhältniſſen mit andern Wahrheiten, geantwortet im 312. §.

§. 307.

II. Anlangend die Vorherſehung (298): ſo iſt es eben ſo unmöglich zu begreifen einen Antrieb ohne Vorherſehung eines ſubjektiſen Zweckes in Beziehung auf Glückſeligkeit (267, 271), als einzuſehen, wie dieſe Vorherſehung entgegen ſey der Moralität.

§. 308.

1. Ein Antrieb des Willens ohne die Vorherſehung eines ſubjektiſen Gutes iſt unmöglich (307) aus folgenden Gründen (bis §. 315).

Dieſe ſoll nun aber bey dem moraliſchen Antriebe durchaus nicht ſtatt finden; ſ. Schmid §. 150, 162. Heydenreich a. a. O. I. S. 81. — Sehr gründliche Einwendungen dagegen macht Hr. Abicht in ſeinen Krit. Briefen S. 37. ff. 91. ff. Und wirklich iſt gar nicht zu begreifen, wie der vernunftmäßige Gedanke des Moralgeſetzes, bloß als Gedanke, ohne Vorherſehung der durch die Befolgung deſſelben zu erreichenden Vollkommenheit, die Wirkſamkeit eines Antriebes oder bewegenden Grundes, in einem endlichen Willen, haben könne. Jedoch dieſem Einwurfe kommt man mit dem Geſtändniß entgegen, daß dieſes allerdings unbegreiflich ſey; Kant. Pr. Cr. S. 128. Wenn es nun aber unbegreiflich iſt: woraus will man denn beweiſen, daß es ſey? Aus der Erfahrung? Dieſe weiſet ganz auf das Gegentheil hin. Alſo aus der Idee der Moralität a priori? Da wird es denn nun fürs erſte darauf ankommen, ob dieſe Idee der Moralität richtig iſt, d. h. ob die Moralität der endlichen Weſen dieſer Idee wirklich ent-

ſpricht. Und wenn das iſt, ſo fällt ja die Unbegreiflichkeit weg: iſt es aber nicht, ſo kommt am Ende alles darauf hinaus: man muß eine ſolche Moralität, und mithin auch eine ſolche Art des Antriebes, praktiſch vorausſetzen, vermöge des idealiſchen Begriffes der Tugend. Dieſes aber kann doch weiter nichts heißen, als die Tugend ſoll, bey ihren Antrieben, bloß das Geſetz zum Augenmerk haben, und von dem durch die Befolgung deſſelben entſtehenden Vergnügen möglichſt abſtrahiren. Dagegen iſt nun wohl nichts einzuwenden. Wenn aber die Sache, auf dieſe Art, bloß praktiſch behandelt werden ſoll: wozu nützt dann die pſychologiſche Geſchichte des Antriebes und ſeiner Wirkungsart, welche die Moralphiloſophen dieſer Schule, ziemlich alle mit denſelben Worten, erzählen? Das iſt gerade ſo, als wenn ſie einmal ſagen: die Freyheit läßt ſich theoretiſch nicht erklären; ſie iſt, (welches auch wohl nicht geleugnet werden kann), in der moraliſchen Welt ein Poſtulatum: und dann wiederum allen metaphyſiſchen Witz aufbieten, um eine Theorie des freyen Willens zu erfinden. — Die Kantianer leugnen zum Behufe des obigen Satzes, auch in der empiriſchen Seelenlehre, daß der Wille nothwendig durch vorherſehende Vorſtellungen beſtimmt werde. Von dieſer, aller pſychologiſchen Erfahrung widerſtreitenden Behauptung, ſ. das II. Hauptſtück.

## §. 309.

Wenn in jedem endlichen Wollen das Beſtreben iſt, eine Vorſtellung zu vollenden, d. h. bis zu dem Bewußtſeyn der Wirklichkeit des Objekts (I. 131), zu erhöhen *): ſo muß die Vorſtellung, ehe ſie vollendet iſt, vorhanden ſeyn unvollendet.

Das kann ſie aber nur ſeyn als eine Vorherſehung: alſo ſetzt jedes Wollen nothwendig voraus die Vorherſehung der Vorſtellung, welche der Wille beſtrebt iſt zu vollenden. Aber jede mögliche Vorſtellung weiſet hin auf ein Objekt: nun iſt aber das Objekt, auf welches die Willensvorſtellung hinweiſet, allemal ein Erfolg, welcher gedacht wird als Mittel der Beförderung des vollkommenen Zuſtandes: alſo gehet der Willensbeſtrebung voran die Vorherſehung eines Erfolgs und einer davon zu erwartenden Vollkommenheit des Zuſtandes; und dieſe Vorherſehung iſt es, was, als Antrieb, den Willen in Thätigkeit ſetzt.

*) Bey dieſer Wolfiſchen Definition, in der die Kantianer nichts Weſentliches ändern (Reinholds Th. d. V. V. S. 560. Schmids Emp. Pſych. IV. §. 7. S. 335.), wird doch aber offenbar vorausgeſetzt eine der Vorſtellung beygehende Vorherſehung des vollkommenen Zuſtandes. Denn eben dieſe Vorherſehung iſt es, was den Willen antreibt, die Vorſtellung zu realiſieren. Eigentlich meinet das wollende Subjekt, zugleich auch den Gegenſtand ſelbſt, als die Bedingung dieſer Vorſtellung, hervorzubringen. Denn ſo wie das Erkenntnißvermögen, ehe es durch die Philoſophie anders belehrt iſt, wirkliche Gegenſtände, als Dinge an ſich, zu erkennen glaubt: ſo bildet auch der Wille ſich ein, an der Hervorbringung wirklicher Gegenſtände zu arbeiten, die ihm ſeine Vorſtellungen und Empfindungen verliehen; ob er wohl im Grun-

de weiter nichts als Vorſtellungen oder vielmehr die denſelben anhangenden Empfindungen bewirkt. Dieſes letztere in Beziehung auf eine Anmerkung des H. Pr. Heydenreich a. a. O. S. 85.

§. 310.

Auf einen Erfolg an ſich ſelbſt und unabhängig von der Erwartung ſeines Einfluſſes in den Zuſtand (309) kann kein endliches Wollen ausgehen; wenn auch ein endlicher Verſtand einzuſehen vermögend und genöthigt iſt, daß dieſer Erfolg, an ſich und ſeiner ſelbſt wegen, durch den Willen hervorgebracht werden ſolle. Nun iſt der Erfolg oder das Objekt der Vorſtellung des Geſetzes, die Geſetzmäßigkeit, ſofern ſie, als ſubjektife Moralität, ein Mittel iſt der Vollkommenheit des moraliſchen Zuſtandes: alſo beruhet, bey dem tugendhaften Wollen, das Beſtreben das Geſetz zu befolgen oder die Vorſtellung der Geſetzmäßigkeit zu realiſieren, in der Vorherſehung der ſubjektifen Moralität; und mithin, weil das Bewußtſeyn derſelben unleugbar Glückſeligkeit iſt (300—309), in der Vorherſehung von Glückſeligkeit.

§. 311.

Ein ganz von dem Triebe der Glückſeligkeit getrenntes Streben nach Geſetzmäßigkeit, um ih-

rer ſelbſt willen *), iſt unmöglich. Denn die Geſetzmäßigkeit kann nicht anders befördert werden, als durch geſetzmäßige Handlungen, in denen das Moralgeſetz befolgt wird. Nun aber iſt die Beförderung der Geſetzmäßigkeit, durch Handlungen, in dem handelnden Subjekte nicht anders wahrnehmbar, als durch die jetzt von ihm gefühlte Wirkſamkeit ſeiner moraliſchen Kräfte; alſo nicht anders, als durch das Bewußtſeyn der gegenwärtigen Vollkommenheit ſeines moraliſchen Zuſtandes, d. h. durch das Bewußtſeyn ſeiner eigenen Moralität; welches, den obigen Beweiſen zufolge, Glückſeligkeit gewährt (310).

*) Heydenreichs Propädevtik, I. §. 25.

§. 312.

Dieſemnach beſtehet alſo die Befriedigung des Triebes nach Geſetzmäßigkeit (309. 311) in einer Empfindung der Glückſeligkeit, welche entſpringt aus dem Bewußtſeyn der Moralität. Wenn nun das, was ein Trieb durch ſeine Befriedigung verlangt, nothwendig einerley iſt mit dem, was er begehrt; das aber, was begehrt wird, nothwendig erſcheinen muß in einer vorherſehenden Vorſtellung (309), welche den Wil-

len, als ſubjektifer Grund, beſtimmt (262): ſo iſt es, bey dem tugendhaften Willen, die Vorherſehung der mit der Befolgung des Moralgeſetzes verknüpften Glückſeligkeit, was den objektifen, gleichfalls in der Geſetzmäßigkeit beruhenden, Grund (260. 262) zum ſubjektifen belebet, und durch denſelben, als durch einen Antrieb, die tugendhafte Handlungsweiſe hervorbringt.

Aber ſehr gut läßt ſich denken ein Trieb nach dem Vergnügen der Geſetzmäßigkeit, allein um ſeiner ſelbſt, allein um dieſes Vergnügens willen; ſo daß dabey keine Hinſicht auf Wohlergehen eintrete. Dann aber ſehe ich nicht ein, wie der Trieb nach Geſetzmäßigkeit, (Heydenreich a. a O. I. §. 19.) als ein Oppoſitum des Triebes nach Vergnügen oder Glückſeligkeit aufgeſtellt werden kann.

## §. 313.

Beruhet der Antrieb oder ſubjektife Grund der Tugend nicht in dem Streben nach dem Bewußtſeyn der perſönlichen Geſetzmäßigkeit, ſondern in dem Streben nach Geſetzmäßigkeit überhaupt (311): ſo iſt der Antrieb kein ſubjektifer Grund, und man hebt, mit Selbſtwiderſpruch, auf den Unterſchied des objektifen und ſubjektifen Grundes (260). Beruhet aber der Antrieb in dieſem Beſtreben: ſo beruhet er in einer Vorherſehung von Glückſeligkeit.

§. 314.

Auch die Kantiſche Darſtellung des Antriebes weiſet hin auf Vorherſehungen entweder eines vollkommenen Zuſtandes, der durch die Tugend bewirkt, oder eines unvollkommenen, der durch ſie verhütet werden ſoll; alſo auf Vorherſehungen in Verbindung mit Glückſeligkeit: wie z. B. der Zweck, ſich bewußt zu ſeyn, daß man die Menſchheit und Moralität geehrt habe in ſeiner Perſon; die Beſorgniß des Sinkens in ſeinem perſönlichen Werthe; das furchtartige Gefühl der Demüthigung vor der Majeſtät des Moralgeſetzes, u. d. g.

§. 315.

Soll das, was das Kantiſche Moralſyſtem beybringt gegen die Abhängigkeit des Antriebes von vorherſehenden Empfindungen, nur praktiſch *) verſtanden werden: ſo kommt es an auf die Frage: ob ſie, nach dem idealiſchen Begriffe der Tugend, entgegen ſind der Moralität; ſ. §. 316. ff.

*) Aber darüber erkläret ſich die Kantiſche Philoſophie bald ſo, bald anders: Einmal ſcheint es als wollte ſie nur ſagen: ſo ſoll der Antrieb beſchaffen ſeyn, welcher die wahre Tugend beſtimmt: ein andermal demonſtriert ſie, aus der Theorie des Willens, ja wohl gar des menſchlichen, daß der Antrieb wirklich dieſe Beſchaffenheit habe.

§. 316.

2. Der in dieſen Vorherſehungen beruhende Antrieb iſt nicht entgegen dem Begriffe der Moralität (307).

§. 317.

Der vornehmſte Beweis dieſes Satzes (316) liegt in dem Unterſchiede der moraliſchen Selbſtzufriedenheit (283) und das Wohlergehens (282); der Selbſtachtung (293), und der Selbſtliebe (292), und in den Merkmalen des Begriffes: Eigennützig (285). Denn was nicht eigennützig iſt, das iſt nicht entgegen der Moralität.

§. 318.

Unwiderſprechlich iſt zwar, vermöge des idealiſchen Begriffes der Tugend, die Foderung, daß der ſubjektiſe Grund des tugendhaften Willens, ſo wie der objektiſe, enthalten ſey in dem Moralgeſetz (170, 171): aber dennoch bleibt der Unterſchied des ſubjektiſen, und objektiſen Grundes (260). Jene Foderung kann nur dieſen Sinn haben: daſſelbe Moralgeſetz, welches, vermöge ſeiner logiſchen Evidenz, die Verbindlichkeit (175) gründet, d. h. den Verſtand nöthigt anzuerkennen, daß die tugendhafte Hand-

lungsweiſe geſchehen ſolle (262); muß auch allein den Willen zu dieſer Handlungsweiſe beſtimmen; abgeſehen von allem Intereſſe des Wohlergehens (285): durch Theilnehmung an der Geſetzmäßigkeit, mittelſt der Vorherſehung der daraus entſtehenden moraliſchen Vollkommenheit und Zufriedenheit.

§. 319.

Ob auch die Moralität keinen andern Zweck zuläßt, als die geſetzmäßige Form der Handlung: ſo geſtattet ſie doch, dieſe Form der Handlung zu wollen als einen formalen Zweck (164, 166), und mithin, ihn vorherzuſehen und zu erwarten als ein ſubjektives Gut.

§. 320.

Die Täuſchung der Kantiſchen Antitheſe *): der vernunftmäßige Wille wird nicht beſtimmt durch (vorhergeſehene) Objekte, als durch ſeine Urſachen; ſondern er ſoll die Urſache von ſeinen Objekten ſeyn: wird gehoben durch folgende Betrachtungen. Die Urſachen des Willens ſind eigentlich nie Objekte, ſondern immer nur Vorſtellungen von Objekten. Verſteht man aber unter den Objekten des Willens die Vorſtellungen, welche er beſtrebt iſt zu realiſieren (309): ſo iſt

die Vorſtellung der Geſetzmäßigkeit, welche die Urſache des vernunftmäßigen Willens ausmacht, nicht weniger ein vorhergeſehenes Objekt, als, in dem naturmäßigen Willen, die Vorſtellung des zu erwartenden Wohlergehens (282). Nicht der vernunftmäßige Wille allein, ſondern auch der naturmäßige iſt die Urſache von ſeinen Objekten; d. h. von den Vorſtellungen, welche durch ſeine Thätigkeit realiſirt werden.

*) Pr. Cr. S. 77.

§. 321.

Aus dem Obigen (320) folgt: Jedes endliche Wollen hat vorherſehende Vorſtellungen zur Urſache, und realiſierte Vorſtellungen zum Erfolg.

§. 322.

Bey allen Foderungen der Moralphiloſophie an den Willen, welche hervorgehen aus einem idealiſchen Begriffe der Tugend (15), wird vorausgeſetzt die Natur des Willens: und eine Moralität, welche dieſer widerſpricht, iſt nicht eine philoſophiſche Idee, ſondern eine aſcetiſche Chimäre. Nun iſt von der Natur eines endlichen Willens unzertrennlich die Hinſicht auf Glückſeligkeit, in Anſehung des Antriebes: alſo

kann der Zuſammenhang des Antriebes mit der Hinſicht auf Glückſeligkeit nicht entgegen ſeyn der Moralität.

§. 323.

Weil bey einem jeden Wollen vorausgeſetzt wird die Natur des endlichen Willens (322), dieſe aber Hinſicht auf Glückſeligkeit in ſich ſchließet (320): ſo beſtehet eben darin die Moralität, in Anſehung des Antriebes, daß der Wille, da er nothwendig Glückſeligkeit beabſichtigen muß, die ſittliche der phyſiſchen (282), d. h. die Selbſtzufriedenheit dem Wohlergehen (283) vorziehet.

§. 324.

Fragt man: aus welchem Grunde mehr Moralität und weniger Eigennützigkeit gefunden werden ſolle in der Hinſicht auf ſittliche, als auf phyſiſche Glückſeligkeit (323)? ſo wird geantwortet: darum, weil jene nichts Geringers iſt, als das Bewußtſeyn der Einſtimmung des Willens mit der Vernunft, in welcher die Moralität (135, 192) beruhet; und weil die Geſinnung geachtet werden kann (130, 133), welche den Trieb nach Glückſeligkeit befriedigt findet allein in der geſetzmäßigen Erfüllung der Pflicht.

§. 325.

Soll nur der Antrieb wahre Moralität haben, welcher die Geſetzmäßigkeit will allein ihrer ſelbſt wegen (311): ſo läßt ſich bey einem ſolchen Antriebe dennoch nichts anders denken, als die Geſinnung, welche das Vergnügen der Geſetzmäßigkeit will, getrennt von dem Intereſſe des Wohlergehens (283).

§. 326.

Sollen die Kantiſchen Lehrſätze von dem Antriebe verſtanden werden nur praktiſch (315), mit Rückſicht auf den idealiſchen Begriff der Tugend: ſo enthalten ſie die in dieſem Bande nie beſtrittene Vorſchrift: der endliche Wille ſoll ſtreben das Geſetz zu befolgen wegen der Geſetzmäßigkeit, und, obwohl dieſe ein ſubjektifes Vergnügen gewähret, dennoch auch von dieſem ſubjektifen Vergnügen möglichſt abſehen.

§. 327.

Man vergißt in dieſer Streitigkeit, daß die Moralität vornehmlich beruhet in dem objektifen Grunde (135, 192), alſo in dem Erkenntnißgrunde der Verbindlichkeit (175, 262). Hinſicht auf Glückſeligkeit hebt die Tugend auf, nur

ſofern dieſe Hinſicht anerkannt wird als der objektife Grund der Handlung, aus welchem die Verbindlichkeit herfließe; nicht aber ſofern ſie angewandt wird als das Mittel, den Willen zur Erfüllung der anerkannten Verbindlichkeit zu beſtimmen.

---

§. 328.

Aus allen dieſen Erörterungen über den wahrhaft moraliſchen, d. h. vermöge des idealiſchen Begriffes der Tugend (15), geſtattlichen Antrieb oder ſubjektifen Grund, ergeben ſich, als Hauptreſultate, folgende Wahrheiten: 1) daß auch die moraliſche Selbſtzufriedenheit (283) oder das Bewußtſeyn der moraliſchen Würde, Glückſeligkeit ſey; 2) daß nicht Streben nach Glückſeligkeit an ſich, ſondern nur nach Wohlergehen, eigennützig genannt werden könne; alſo auch 3) der durch Hinſicht auf moraliſche Zufriedenheit beſtimmte Antrieb, nicht als eigennützig und von der Selbſtliebe (292) abhängig, verworfen werden dürfe; und 4) daß ſich ein Wollen, ohne Vorherſehen eines gewollten ſubjektifen Gutes in Beziehung auf Glückſeligkeit, nicht denken laſſe in einem endlichen Willen; mithin 5) auch

das Wollen der Geſetzmäßigkeit nicht gedacht werden könne anders, denn als ein Wollen des in der Vorſtellung der Geſetzmäßigkeit vorhergeſehenen Vergnügens; 6) daß das Weſen der Moralität vornehmlich in dem objektifen Grunde der Verbindlichkeit beruhet; 7) daß aber der ſubjektife Grund, welcher an und für ſich eine weſentliche Beſchränkung der Moralität eines endlichen Willens ausmacht, alle in einem endlichen Willen mögliche Moralität enthält, wenn er beruhet in der Einſtimmung des Triebes der Glückſeligkeit mit dem vernünftigen Wohlgefallen an Geſetzmäßigkeit, d. h. wenn das endliche Weſen in der Erfüllung des Geſetzes, ohne Intereſſe des Wohlergehens, ſeine Glückſeligkeit findet; 8) daß aber dennoch die Tugend ſich, bey dem Antriebe, mehr bewußt iſt des Zweckes der Moralität, als des Zweckes der daraus entſtehenden Glückſeligkeit; und 9) die Moralphiloſophie demnach auf alle Weiſe befugt ſey, in ihrem idealiſchen Begriffe der Tugend, das möglichſte Abſehen, auch von dieſem ſubjektifen Zwecke, zu fodern, wenn auch nicht das unvermeidliche Hinſehen auf denſelben, als unmoraliſch, zu verwerfen.

# Beſchluß
## des erſten Hauptſtückes.

§. 329.

Das Reſultat des I. Hauptſtückes, welches beſtimmt war, in einer idealiſchen Darſtellung der Tugend, zu erörtern die Frage (3, 4): Was ſoll der Menſch thun, als ein vernünftiges Weſen? iſt enthalten in den hier folgenden §§.

§. 330.

Der Menſch ſoll beabſichtigen den allgemein objektifen Endzweck, die Glückſeligkeit der Welt; den ſubjektifen Zweck, der ſelbſteigenen Glückſeligkeit, nur ſofern er ein Theil iſt von jenem; auſſerdem ihn jenem nachſetzen und ſich den Grund dieſer Handlungsweiſe und der ihm dazu obliegenden Verbindlichkeit allein herleiten aus der Vernunft, wiefern dieſe zu der Einſicht nöthigt, daß dieſe Handlungsweiſe befolgt werden ſolle.

§. 331.

Obwohl in dem Menſchen, vermöge der endlichen Beſchränkung ſeines Willens, nicht möglich iſt ſubjektif nothwendige moraliſche Vollkommen-

heit, ſondern nur Pflichtmäßigkeit oder Tugend; und er mithin, zu der Befolgung des Geſetzes, eines von dem Anerkenntniß des Verſtandes unterſchiedenen Antriebes bedarf: ſo ſoll doch dieſer Antrieb nicht beruhen in Streben nach Wohlergehn, ſondern in Achtung gegen die Moralität und gegen ſich ſelbſt, als gegen ein moraliſches Weſen; und alſo ein Streben ſeyn nach der Glückſeligkeit, welche in dem Bewußtſeyn der moraliſchen Vollkommenheit enthalten iſt, und, ganz unterſchieden von den Freuden des Wohlergehens, moraliſche Zufriedenheit heißt.

§. 332.

Das weſentliche Merkmal der Tugend iſt die vernunftmäßige Uneigennützigkeit; dieſe beſteht in der Abweiſung der in dem Intereſſe des Wohlergehens beruhenden Antriebe, und in der alleinigen Befolgung derer, welche zum Ziele haben die Moralität ſelbſt.

§. 333.

Sofern jedoch in dem Handelnden die Befolgung des Moralgeſetzes nicht anders gedacht, mithin auch nicht anders gewollt werden kann, denn zugleich als eine erſcheinende Vollkommenheit; ſofern iſt der Tugendhafte, indem er beſtrebt

iſt, das Moralgeſetz, abgeſehen von allem andern Intereſſe, zu erfüllen, allemal beſtrebt nach dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſteigenen moraliſchen Vollkommenheit, und, weil dieſes Bewußtſeyn Vergnügen und jedes Vergnügen ein Theil der Glückſeligkeit iſt, beſtrebt nach Vergnügen und Glückſeligkeit.

§. 334.

Nach dieſem Allen beſteht der wahre Karakter der Tugend darin, daß ſie, obwohl, vermöge der Geſetze eines endlichen Willens, unzertrennlich von dem dürftigen Streben nach Glückſeligkeit, das Moralgeſetz dennoch befolge nicht in Hinſicht auf Wohlergehen, ſondern auf moraliſche Zufriedenheit; oder, welches einerley, daß ſie ihre Glückſeligkeit finde nicht in der Vollkommenheit des äußerlichen kosmiſchen, ſondern des innerlichen moraliſchen Zuſtandes.

§. 335.

Ob der Menſch, zufolge der Natur ſeines Willens, geneigt ſey, dieſem Karakter der Tugend (334) gemäß zu handeln: das iſt die Frage des IIten; ob er dazu, kraft ſeiner moraliſchen Fähigkeiten, vermögend ſey: das iſt die Frage des IIIten Hauptſtücks.

§. 336.

Ein Moralſyſtem, welches, geſtützt auf den erfahrungswidrig verrengerten Begriff der Glückſeligkeit (276), und auf den ſprachwidrig erweiterten Begriff der Eigennützigkeit (281), alle Hinſicht auch auf die von dem Wohlergehen weſentlich unterſchiedene moraliſche Zufriedenheit (283), als eigennützig verwirft *), findet keine Autorität in der Moral der alten Weltweiſen **)

*) Das iſt aber auch in der ganzen Lehre von dem Weſen der Tugend der einzige Hauptpunkt, in welchem ich mit Kanten nicht einſtimme; ſofern nämlich der Satz: daß der ſubjektife Grund (oder, wie Kant es nennt, die Triebfeder) um moraliſch zu ſeyn, mit dem Streben nach Glückſeligkeit nicht den allerentfernteſten Zuſammenhang haben dürfe: ſ. Rapps und Schaumanns Abhandlungen über moraliſche Triebfedern: die eine in Maucharts Repertorium, die andere in Niethammers Journal. Herr Bouterweck ſagt in ſeinem geiſtreichen Paullus Septimius (II. Th. S. 124.) mit klaren Worten: auch nur den Zweck der moraliſchen Zufriedenheit dürfe die Tugend, als Tugend, nicht beabſichtigen. — Wider Kants Lehrſätze vom Weſen der Tugend iſt nicht viel geſchrieben; und es läßt ſich wohl auch, ausgenommen das, was ich nur eben jetzt angeführt habe, mit Grunde nicht viel dagegen ſagen; zumal wenn man die Ausdrücke mildert. Jedoch fehlt es in Braſtbergers Unterſ. über Kants Cr. d. pr. V., in Abichts kritiſchen Brie-

ſen, in dem Eberhardiſchen Magazin und in dem Aufſatze des Herrn Schelle von der Sittlichkeit, welcher in der III. Saml. z. Geſch. d. cr. Phil. abgedruckt iſt, nicht an ſehr lehrreichen Zweifeln und Einwürfen. — Ganz eigene Ideen von moraliſch handeln und von einem höchſten Prinzip der Moral, hat neuerlich Herr Ben David aufgeſtellt in ſeinem Verſ. über das Vergnügen; I. Th. S. 273 ff. Die Theorie, aus der er den Grundſatz gewinnt: alles moraliſche Wollen geht auf Vergnügen aus: läßt ſich in der Kürze nicht darſtellen. Sie hat mit gar keinem bekannten Syſtem weder Zuſammenhang, noch Analogie.

**) So ſehr auch die Moralſyſteme der Alten, in einigen weſentlichen Punkten, von einander abweichen: ſo kommen ſie doch, in Anſehung des Begriffes der Tugend, darinn überein, daß ſie die Tugend als eine durch den Trieb der Glückſeligkeit anempfohlene Vollkommenheit des Geiſtes betrachten. Nun verſtehen ſie zwar alle (von den Antimoraliſten iſt hier gar nicht die Rede, Anm. z. 198. §.) unter dieſer Geiſtesvollkommenheit die Oberherrſchaft der Vernunft; und eben ſo alle unter der Glückſeligkeit, welche der Antrieb zur Tugend ſey, etwas anders, als gemeine Wolluſt; ich will ſagen, ihre Moral iſt nichts anders, als das, was die Neuern Syſtem der vernünftigen Selbſtliebe genannt haben. Aber in der Art, wie ſie einestheils die Vernunftherrſchaft, anderntheils die Glückſeligkeit beſtimmen, den Umfang von jener und von dieſer mehr oder weniger ausdehnen, zeigen ſich Verſchiedenheiten, welche bemerkenswerth ſind; und auf jeden Fall, in einem Buche, deſſen Titel Anleitungen zur philoſophiſchen Geſchichte verſpricht, nicht ganz mit Stillſchweigen übergangen werden dürfen. Ich ſchränke mich jedoch nur auf

die vornehmſten Schulen ein, und betrachte ihre Lehrſätze vom Weſen der Tugend, zugleich mit Rückſicht auf die neuerlich darüber erhobenen Streitigkeiten. Weil dieſe Rückſicht bey dem Plato am lehrreichſten iſt: ſo werde ich bey dieſem am längſten verweilen. Alſo erſtens Plato. Dieſer Philoſoph, der den Begriff der Tugend unter allen am weiteſten ausdehnt, denkt unter der Oberherrſchaft der Vernunft, fürs erſte eine kontemplatiſe Erhebung des Geiſtes über die Vorſtellungsart der Sinne; und zwar in einem ſichtbaren Zuſammenhange mit ſeiner Unterſcheidung der vernunftmäßigen und vernunftloſen Seele; λογιστικον und ἀλογον, Tim. p. 42 ff 96 ff. Opp. Tom. III. Der Umgang mit den angebohrnen, ewigen Begriffen und Grundſätzen, in denen die Prinzipien der reindemonſtratiſen Wiſſenſchaften, und alſo auch der Moralphiloſophie beruhen (I. Anm. z. 681.), das metaphyſiſche Anſchauen der ſogenannten Ideen, oder die Erkenntniß des in ſich Wahren, ἡ των ὀντως ὀντων ἐπιστημη, wovon in dem Parmenides ſo viel geredet wird, iſt beym Plato, wenn auch nicht die Tugend ſelbſt, doch mit der Tugend in der genauſten Verbindung. Theaet. p. 176 Opp. Tom. I. ἡ μεν γαρ τουτων γνωσις σοφια και ἀρετη, ἡ δε ἀγνοια ἀμαθια και κακια ἐναργης; vergl Diog. III. 9. 10. 68. Darauf beziehen ſich die häufig bey ihm vorkommenden Lobpreiſungen, theils der Philoſophie überhaupt, theils der Dialektik insbeſondere: denn Dialektik heißt beym Plato oft ſo viel, als das göttliche Ideenſyſtem, oder höhere Ontologie; wie z. B. Phileb. p. 57 ſq. Opp. Tom. II. Rep. II. p. 521. vergl. I. Anm. z. 21. §. Durch das überſinnliche Denken wird der menſchliche Geiſt der Gottheit ähnlich, Theaet. l. c. ja er wird ſogar näher dadurch mit ihr vereinigt Legg VII. p. 714 ſeqq. Tom. II. und ſchauet die ewige Wahrheit, (ſo, glaube ich, kann das vieldeutige

Wort ἐπιϛημη, im Plato, ſehr oft überſetzt werden) und mit ihr die Tugend ſelbſt, gleichſam von Angeſicht. Phaedr. p. 247. Tom. III. Hier, in dem Phädrus, beſchreibt Plato die metaphyſiſche Erhebung der Seele ſo dichteriſch, daß er ſogar von einer örtlichen Annäherung zu dem Reiche der Ideen und zu der Gottheit redet. Alles das aber iſt, nach Platons ſelbſteigener Erklärung, und vermöge des Zuſammenhanges mit der Fabel von den zwey geflügelten Pferden, nichts als Allegorie: ein Umſtand, der darum, auch hier, nicht unbemerkt gelaſſen werden darf, weil es Gelehrte gegeben hat, welche, vermittelſt der Geneigtheit alle Gedanken dieſer Art bey den Alten eigentlich und gleichſam phyſiſch zu verſtehen, die ganze Theologie und Moral derſelben in Phyſik verwandelt und damit ganz aufgehoben haben. Sonderbar iſt auch ein anderer Vorwurf, den man dem Plato hier gemacht hat, daß er das Weſen der Tugend in ſpekulatifer Weisheit ſuche. Die Ideen, deren theoretiſche Beſchauung Plato allenthalben ſo genau mit der Tugend verbindet, ſind ja vorzüglich die Grundbegriffe der Moral: die Begriffe von Gut, Gerecht u. d. g. Darauf weiſet er jedesmal hin, ſo oft er ſichs erlaubt die Tugend, in ſeiner Redeart, Philoſophie, Dialektik, Wiſſenſchaft, Weisheit zu nennen. S außer den nur angeführten Stellen, Protag. p. 352. Tom. I. wo der Satz: die Tugend iſt die Wiſſenſchaft des an ſich Guten: weitläuftig ausgeführt wird; vergl. Rep. VII. p. 517. Polit. p. 309. Tom. II. Nun gehören doch aber moraliſche Erkenntniſſe unſtreitig zur Tugend. Wie wenig Plato, im übrigen, bloß theoretiſche Spekulazion ſchätzt: das kann man, unter andern, in der beynahe komiſchen Schilderung ſehen, die er Theaet. p. 172. Tom. I. von dem ſpekulatifen Philoſophen macht. Das iſt ihm jedoch ſehr geläufig, die Wörter

Wiſſenſchaft, Philoſophie u. ſ. w. für Tugend zu gebrauchen. Nichts deſto weniger bleibt praktiſche Tugend immer der Hauptgegenſtand ſeiner Moral. Die praktiſche Tugend aber hangt mit der kontemplatifen Weisheit zuſammen, ſofern die letztere den Geiſt von dem unſeligen Einfluſſe des thieriſchen Körpers frey macht; worin Plato ſehr richtig den Grund aller Sinnlichkeit findet. Denn allein durch dieſe Befreyung von der Gewalt des Thieriſchen wird möglich die Beherrſchung der Affekten, in der die Geiſtesvollkommenheit ſich erſt als Tugend erweiſet. Daher iſt nun alſo dieſe Geiſtesvollkommenheit in jeder Rückſicht das Größte, was der Menſch erreichen kann. Sie iſt gleichſam die Geſundheit der Seele und die Harmonie aller ihrer Eigenſchaften: aus ihr, d. h. aus der wahren Weisheit, gehet die Rechtſchaffenheit und das Wohlgefallen an jeder Pflicht hervor. Rep. IV. p. 444. Ἀρετη μεν ἀρα ὡς ἐοικεν ὑγιεια τε τις ἀν ἑιη, και καλλος και ἐυεξια ψυχης. Ib. IX. p. 586. Τῳ φιλοσοφῳ ἀρα ἑπομενης ἁπασης της ψυχης, ἑκαςῳ τῳ μερει ὑπαρχει ἐιςτε τἀλλα τα ἑαυτου πραττειν, και δικαιῳ ἐιναι. Vergl. Gorg. p 506. ſeqq. Tom. I. — Was nun aber den Bewegungsgrund oder Antrieb zur Tugend betrifft: ſo finde ich in Platons Aeußerungen über dieſen Gegenſtand nichts, was ſeine Moral von dem Syſtem der Selbſtliebe unterſchiede. Denn alles kommt bey ihm darauf hinaus: die Tugend allein verleihet wahre Glückſeligkeit. Es haben zwar neuerlich zwey ſchätzbare Gelehrte in dem Plato deutliche Spuhren der Kantiſchen Moral entdecken wollen: Herr Morgenſtern in der II. Comment. de Rep. Plat., (in dieſem Werke iſt unſtreitig der wahre Geſichtspunkt der Platoniſchen Republik angegeben), und Herr Tennemann im IV. Th ſeiner Geſch. d. Plat. Phil. Allein ich muß geſtehen, alle Hinweiſungen auf Platons Ausdrücke

laſſen mich davon weiter nichts ſehen, als unbeſtimmte Andeutungen eines reinen Moralgeſetzes; dergleichen man gewiß eben ſo häufig in den Schriften eines **Wolf**, **Baumgarten**, **Feder** und anderer Freunde der vernünftigen Selbſtliebe entdecken wird, wenn man ſie darinn aufſuchen will. Denn wirklich haben auch dieſe Weltweiſen das reine Moralgeſetz nie geleugnet: ſie haben nur unterlaſſen, es beſonders darzuſtellen (195.). Daß es aber, auf die Art wie **Kant** will, d. h. getrennt von aller Hinſicht auf Glückſeligkeit, auch der ſubjektiſe Grund der Tugend oder der Antrieb (262.) ſey: das iſt eine Idee, bey welcher nothwendig das Kantiſche Paradoxon vorausgeſetzt wird: die Tugend macht nicht glückſelig: und daran hat **Plato** nie gedacht. Jedoch Herr **M.** und Herr **T.** kennen ihren Schriftſteller zu gut, als daß ſie mehr denn Analogien des Kantiſchen Syſtems bey ihm finden ſollten: allein auch dieſe ſcheinen mir nicht ſehr bemerklich. Herr **Tennemann** (S. 28.) theilt dem **Plato** dieſen Grundſatz der Sittlichkeit zu: **befolge die Vorſchrift der Vernunft, als Vorſchrift der Vernunft**; oder: achte das Geſetz der Vernunft für das höchſte, um der Vernunft willen: und führt an eine Stelle aus Rep. IX. p. 589. (meiner Ausgabe); mit dem Zuſatze: die hier anempfohlene Unterordnung des Thieriſchen unter die Regel der Vernunft ſey die Einkleidung jenes Grundſatzes. Würde man nicht, in ſolchen Einkleidungen, das formale Prinzip bey allen Schriftſtellern finden? Jedoch die Frage, auf die hier alles ankommt, iſt: wo äußert **Plato** in dieſer Stelle den Gedanken? **bloß um der Vernunft willen?** In den Worten: τα καλα και τα ἀισχρα ἐιναι δια τα τοιαυτα? Aber die τοιαυτα ſind ja die unmittelbar vorher genannten Vortheile der Tugend: ἡδονη, ἐυδοξια, ὠφελεια. Nicht zu vergeſſen, daß in dieſer ganzen Gegend des IX. B.

der Grundſatz herrſchet: die Tugend macht glückſelig. Herr T. findet ferner Legg. IX. p. 875. die an ſich unleugbare Wahrheit angedeutet, daß die Vernunft für ſich geſetzgebend iſt, und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, als mit dem oberſten Geſetz, erfordert. Nun iſt aber in dieſer Stelle, wie das Vorhergehende und der ganze Zuſammenhang, meiner Einſicht nach, unwiderſprechlich ausweiſet, die Rede von etwas ganz Anderm; nämlich von der in der menſchlichen Natur beruhenden Nothwendigkeit die allgemeine Wohlfahrt durch bürgerliche Geſetze zu ſichern. Alſo die vernunftmäßige Erkenntniß, (ἐπιστημη), welche **Plato** hier über alle Geſetze und Anordnungen erhebt, iſt gar nicht die Erkenntniß eines reinen Moral- oder Vernunft-Geſetzes, ſondern deſſen, was dem allgemeinen Wohl gemäß iſt. Von **dieſer** ſagt er, daß ſie die Abhängigkeit von allen andern Geſetzen überflüſſig mache und ſelbſt trefflicher ſey, als alle Geſetze: ἐπιστημης γαρ ὀτε νομος, ὀτε ταξις ὀυδεμια κρειττων. Eben ſo finde ich auch Rep. IV. p. 441. nicht die entfernteſte Hinweiſung auf das Kantiſche Prinzip: Befolge die Vorſchrift der Vernunft, **um der Vernunft willen**. Denn die Anempfehlung der Vernunftherrſchaft über die niedern Seelenvermögen kann doch wohl bis dahin nicht ausgedähnt werden. Beweiſender würde die Stelle ſeyn, welche Herr **Morgenſtern** (S. 106.) aus dem Phaed. p. 69. Tom. I. anführet, wenn **Plato** nicht unter den Freuden, die er von den Antrieben der Tugend ausſchließt, offenbar hier nur diejenigen gemeinen Freuden des Wohlergehens verſtünde, welche die tugendloſe Sinnlichkeit bey ihren Vergnügungen beabſichtiget. Eben ſo täuſchend iſt es dem erſten Anblicke nach, wenn **Plato** (Gorg. p. 197.) ſagt: ὡστε ἑτερον γιγνεται το ἡδυ του ἀγαθου. Allein dieſer Gegenſatz des Angenehmen und Guten, auf den Herr M. hier

(a. a. O. p. 48.) ſo viel rechnet, bekommt ein ganz anderes Anſehen, wenn man bemerkt, wie er mit dem unmittelbar vorher aufgeſtellten Gegenſatz der Sinnenluſt und der wahren Glückſeligkeit, des χαιρειν und des εὐπραττειν zuſammenhangt. Das Gleichniß von der Kochkunſt und Medizin (p. 499.), durch welches der Unterſchied unter der wahren und falſchen Redekunſt gezeigt wird, macht Platons Sinn noch deutlicher. Das Verhältniß zwiſchen dem Genuß des Angenehmen und der wahren Glückſeligkeit, den allein die Tugend verſchafft, ſagt er, iſt, in Anſehung der Seele, wie, in Anſehung des Körpers, der vorübergehende Kitzel leckerhafter Speiſen, zu dem wahren, reinen Geſundheitsgefühl. So wie man eſſen muß, um geſund zu ſeyn, nicht aber, um zu eſſen, die Geſundheit wünſcht: ſo ſucht der Weiſe das Angenehme um der wahren Glückſeligkeit, nicht die Glückſeligkeit um des Vergnügens willen. Των ἀγαθων ἀρα ἑνεκα δει τα ἡδεα πραττειν, αλλ᾽ ου τἀγαθα των ἡδεων. Daß das ἀγαθον, welchem hier und ſo oft anderwärts Plato das ἡδυ entgegenſetzt, nicht das moraliſch Gute, nicht die reine Geſetzmäßigkeit, ſondern nur eine beſſere Art der Glückſeligkeit bedeutet: das zeigt durchgängig der Zuſammenhang. Denn daß das ἀγαθον auch ὠφελιμον ſeyn müſſe: darüber iſt Sokrates mit dem Kallikles hier vollkommen einig. Wenn Herr T. (S. 58.) Rep. IV. p. 444. den Satz findet: die Sittlichkeit iſt das abſolute Gut, über welches nichts Höheres iſt: ſo legt er die Aeußerung, daß es ungereimt ſey zu fragen, wozu die Sittlichkeit nütze, falſch aus. Denn Plato meint das nicht ſo, daß man dabey nicht auf Glückſeligkeit zu ſehen habe, ſondern daß der Einfluß der Tugend auf Glückſeligkeit, den er eben vorher gezeigt hatte, an ſich ſelbſt anerkannt ſey. Ganz ſo ſcheint Plato Rep. X. p. 612. anfangs die Tugend über alle Ver-

hältniſſe mit der Glückſeligkeit zu erheben: aber wirklich führt er den Satz aus, daß die Tugend ſich ſelbſt belohne und auf alle Glückſeligkeit des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens Anſpruch habe. Denn **Plato** iſt, wie ich bereits oben angemerkt habe, weit entfernt von dem Kantiſchen Paradoxon, daß zwiſchen Glückſeligkeit und Tugend kein naturmäßiger Zuſammenhang ſey: vielmehr weiſet er bey jeder Gelegenheit auf dieſen Zuſammenhang hin. Z. B. Alc. I. p. 134. Tom. II. Ουκ ἀρα οἱον τε, ἐαν μη τις σωφρων και ἀγαθος ᾐ, ἐυδαιμονα ειναι. Οἱ ἀρα κακοι των ἀνθρωπων ἀθλιοι. In eben dieſem Geſpräche wird von S. 114. bis 116. gezeigt, daß tugendhaft und glückſelig einerley iſt. Ουκουν ἐυδαιμονες δι' ἀγαθων κτησιν; κτωνται δε ταυτα τῳ εὖ και καλως πραττειν. Eben dieſe Harmonie der Glückſeligkeit mit der Tugend führt **Plato** aus Legg. II. p. 662. ſeqq. ſogar mit dem Zuſatze: daß die Geſetzgeber die Tugend, wenn ſie auch nicht glückſelig machte, doch von dieſer Seite darſtellen ſollten. In dem **Menon**, welcher, um es im Vorbeygehen anzumerken, über **Platons** Begriff der Tugend nicht viel Aufſchluß giebt, dafür aber in andern Beziehungen (ſ. die I Lehre des I. Abſchn. im II. Hauptſt.) deſto wichtiger iſt, p. 87. Tom. I. wird die Nützlichkeit der Tugend dahin beſtimmt, daß ſie, vermöge der ihr inwohnenden Weisheit, einestheils den Eigenſchaften der Seele die wahre Richtung, anderntheils den Glücksgütern den wahren Gebrauch anweiſe. Und **Plato** iſt, in dieſer Vereinigung der Glückſeligkeit mit der Tugend, ſo unbefangen, ſo frey von allen Anſprüchen des Moralſtolzes, daß er z. B. die Oberherrſchaft der Vernunft aus dem Grunde anempfiehlt, weil ſie gülden ſey und ſanft; im Gegenſatz der Oberherrſchaft der Begierden. Legg. I. p. 644. Eben ſo ſchildert er, um von dem Laſter abzumahnen, die Unruhen und Leiden eines verletzten Gewiſſens,

Rep. I. p. 330. und IX. p. 590. welches er ſehr ſchön den innerlich gebietenden göttlichen Oberherrn des Menſchen nennt. Das iſt nicht die Sprache einer Moral, welche keinen andern Antrieb zur Tugend gelten laſſen will, als das Geſetz ſelbſt. Nicht zu gedenken, daß **Plato** ſehr viel Hinſicht nimmt auf den Beyfall der Gottheit, und auf die Freuden des zukünftigen Lebens, welches alles dem Geiſte der Grundſätze widerſpricht, die man ihm zutheilt. Das verſteht ſich von ſelbſt, daß **Plato**, wenn er die Glückſeligkeit als den Antrieb der Tugend aufſtellt, nicht vom ſinnlichen Wohlergehen redet. Euthydem. p. 279. ſeqq. Gorg. p. 500. ſeqq. Auch das iſt kaum einer Erwähnung werth, daß **Plato** in der Glückſeligkeit nicht den Maaßſtab der Moralität ſucht. Dafür erkennt er, ohne alle Hinſicht auf den nützlichen, oder ſchädlichen Erfolg der Handlungen, nur allein die ſelbſteigene Ueberzeugung bey dem Entſchluß. Legg. IX. p. 863. Την γαρ του θυμου και φοβȣ, και ἡδονης και λυπης, και φθονων και ἐπιθυμιων ἐν ψυχῃ τυραννιδα, ἐαν τε τι βλαπτῃ, και ἐαν μη, παντως ἀδικιαν προσαγορευω· την δε του ἀριςου δοξαν — ἐαν αὐτη κρατουσα ἐν ψυχῃ διακοσμῃ παντα ἀνδρα, χὰν σφαληται τι, δικαιον μεν παν ἐιναι φατέον το ταυτῃ πραχθεν, και το της τοιαυτης ἀρχης γιγνομενον ὑπηκοον ἑκαςων, και ἐπι τον ἁπαντα ἀνθρωπων βιον, ἀριςον. — **Zweytens die Stoiker.** Dieſe berühmten Sittenlehrer verſtehen unter der Alleinherrſchaft der Vernunft, in die ſie, jedoch nicht ganz auf die Art, wie **Plato**, das Weſen der Tugend ſetzen, vornehmlich eine unbeſchränkte Freyheit des Willens. Arrian. II. 23 p. 323 — 327. Dieſe Stoiſche Freyheit aber iſt: 1) Erhabenheit über alle Dinge, die nicht in unſerer Gewalt ſind, über Güter, die wir nicht erlangen, über Uebel, die wir nicht abwenden können: 2) Unabhängigkeit von den Affekten, welche dem Menſchen die einzigen Freuden rauben,

deren er durch ſich ſelbſt, vermöge der Vernunft, theilhaft ſeyn kann: die Freuden der Weisheit und des Wohlwollens. Beydes weiſet hin auf die Apathie und auf die Naturmäßigkeit (ὁμολογια). Auf die Apathie: denn der iſt wahrhaftig ἀπαθης, welcher Meiſter ſeiner Wünſche iſt und, wenn ihm Uebels begegnet, ſeiner Empfindungen; und außerdem in dem vernunftmäßigen Gange ſeines Willens nicht gehindert wird. **Auf die Naturmäßigkeit:** denn dieſe berühmte ὁμολογια oder conuenientia naturae iſt nichts anders, als Unterwerfung unter die Nothwendigkeit, einestheils der Welt-, anderntheils der Vernunft-Geſetze. Beyde zuſammen machen bey ihnen die Natur aus. In der erſtern Rückſicht wollen die Stoiker mit ihrer ὁμολογια ſo viel ſagen: der Weiſe oder Tugendhafte unterwirft ſich dem von der Gottheit geordneten Zuſammenhange der Dinge; lebt der Natur, deren Wirkungen und Regeln er kennt, gemäß, und iſt eben in ſofern vollkommen frey, als er das ſelbſt will, was die Nothwendigkeit will, und das nicht will, was ſie verſagt. Μη ζητει τα γινομενα γινεσθαι, ὡς θελεις, ἀλλα θελε γινεσθαι, ὡς γινεται. Epictet Enchir. 8. p. 690. Sen. Ep. 107. In der andern Rückſicht heißt das ὁμολογυμενως και συμφωνως τη φυσει ζην ſo viel, als **die Vorſchrift der Vernunft befolgen:** ευλογιστειν, wie es einige von den Stoikern (Diog. VII. 87.) erklärten; nach feſten auf einen Zweck gerichteten Grundſätzen handeln; rectam rationem, rectum judicium ſequi, ſemper idem velle. Sen. Ep. 20, 76, 95. Vergl. Antonin. XI. 21. Von beyden Seiten aber greift die Homologie wiederum in die Apathie ein: wie man auch in den ausführlichen Erörterungen des **Epiktet** über die Stoiſche Freyheit ſehen kann. Arrian. IV. 1. Sen. Vit. beat. C. 15. Anton. V. 5. Die Stoiker pflegen dieſe Welt- und Vernunft-Nothwendigkeit, in ihrer

Moral, ſo innig mit einander zu verbinden, daß ſie die Unterwerfung unter jene und dieſe häufig mit einerley Redensarten andeuten. Natur iſt indeſſen das Wort, in welches ſie gewöhnlich beydes zuſammen faßten. Folge der Natur: heißt bey ihnen oft nichts anders, als: ergieb dich dem in dem Weltlaufe beſtimmten Schickſal: oft heißt es auch ſo viel, als: handle nach Grundſätzen. Daher kommt aus den verſchiedenen Auslegungen der ὁμολογια, welche Diogenes (a. a. O.) und Stobäus Ecl. eth. p. 171. vom Zenon, Cleanth, Chryſipp und Archidemus anführen, nicht viel heraus. Denn es hat ſehr das Anſehen, daß alle dieſe Philoſophen die Welt- und Vernunft-Nothwendigkeit zugleich im Sinne gehabt haben. Lipſii Philoſ. Stoic. II. 14 — 18. Auf eine ſehr begreifliche Weiſe wird nun bey den Stoikern aus der ὁμολογια endlich ἀκολȣθια θεȣ. Nämlich Gott iſt, ihrem Syſtem zufolge, das Prinzip der Natur in beyden Bedeutungen des Worts. Er iſt die wirkende Urſache des Weltlaufs, er iſt aber auch, ſofern der menſchliche Geiſt ein Ausfluß des göttlichen iſt, (ἀποσπασμα τȣ θεȣ, Arrian. I. 14. p. 81.) die Quelle der Vernunft; Ant. IV. 4. VII. 53. So iſt alſo, in der Moral der Stoiker, der Natur, der Vernunft, der Gottheit nachleben, eins und daſſelbe. Beſonders bey dem Antonin gehen alle diese Begriffe und Ausdrücke beſtändig unter einander. Wenn Brucker (H. Ph. Tom. I. p. 961.) nach dem Vorgange eines Buddeus, von der Vermiſchung dieſer Ausdrücke Anlaß nimmt, die Moral der Stoiker bloß als Phyſik zu betrachten, und ihre conuenientiam naturae und ſequelam dei auf ein blindes Fatum zurückführt: ſo iſt dieſes, daß ſie Gott ſelbſt den Geſetzen der Nothwendigkeit unterordnen, gegen ſo ſtarke Gründe einer andern Auslegung, ein ſehr ſchwacher Beweisgrund. Denn das heißt doch wohl nichts anders, als

wenn der Leibnitzianer ſagt: Gottes Wille wird beſtimmt durch den zureichenden Grund. — Jedoch iſt die Vernunft, von welcher die Stoiker ſo viel reden, bey weitem nicht die reinpraktiſche: ſie iſt, wie das dictamen rectae rationis der ſpätern und neuſten Schulen, eine empiriſche Abſtraktion von der Natur der Dinge, des Menſchen und ſeiner Verhältniſſe in der Welt. Insbeſondere berufen ſie ſich bey ihren moraliſchen Vorſchriften immer und ſtets darauf, daß ſie der Natur gemäß ſeyen. φιλοσοφια μονα θελει ἁ ἡ φυσις σου θελει, ſagt Antonin. V. 9. p. 151.; und XI. 20. p. 237: ἡ γαρ ἐπι τα ἀδικηματα και τα ἀκολαςηματα, και τας λυπας, και τους φοβους, κινησις ἐδενος αλλου ἐςιν, ἢ αφιςαμενου της φυσεως. Und ſo leiten ſie aus der Maxime: der Natur, der Vernunft, d. h. dem geſunden Verſtande gemäß handeln: alle Pflichten ab. Man irrt alſo ſehr, wenn man hier das zu finden meinet, was neuerlich formale Sittenlehre genannt worden iſt. Dieſe ſchreibt eine Handlungsweiſe vor, die aus der empiriſchen Vernunft ſo wenig zu erkennen iſt, als der Grund, welcher zu derſelben verbindet. Seneca und Antonin reden zwar viel von der Einſtimmung mit ſich ſelbſt: aber das iſt gar nicht die Selbſteinſtimmung, in welcher das reine Moralgeſetz beruhet; ſondern ſie verſtehen darunter nichts anders, als eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit und Gleichförmigkeit des Karakters, bey der man einen Hauptzweck hat und immer verfolgt. Antonin beſtimmt, wenigſtens einen Theil dieſes Zweckes, durch Beförderung der bürgerlichen Wohlfahrt: σκοπον κοινωνικον και πολιτικον, V. 16, 20, IX. 23, XI. 21. Was aber die Stoiſche Moral, insbeſondere von dem Kantiſchen Formalſyſtem, unterſcheidet; das iſt die beſtändige Rückſicht auf Zwecke der Natur oder der Gottheit, bey den Pflichten, vornehmlich der Rechtſchaffenheit und des Wohlwollens. Ant. II. cc. Ar-

rian. II. 10. p. 216. ſeqq. Cic. Fin. III. 6, 19, 20. Sen. Ep. 95. Jedoch der auffallendeſte Unterſchied dieſer beyden Lehrbegriffe zeigt ſich in der Beſtimmung des ſubjektiſen Grundes. Denn da ſuchen denn nun die Stoiker gar nicht die künſtlichen Auswege der Sprache, welche die Kantianer ſuchen, um den in dem Beſtreben nach Glückſeligkeit enthaltenen Antrieben der Tugend zu entgehen. Nichts iſt gut, als die Tugend, weil ſie immer und unter allen Umſtänden die Glückſeligkeit befördert, ὠφελει: das iſt der Grundſatz, auf den Tiedemann (Geſch. d. St Ph. III. Th. S. 38.) mit Recht die Stoiſche Sittenlehre bauet. (Das Wort ὠφελειν würde in einer ſonſt unverdächtigen Moral offenbar zu hart überſetzt werden durch nützen. Eben dieſes iſt auch ſehr oft der Fall in Platons Schriften; ſo auch beym Arrian. Dieſer fängt z. B. die VIII. Abh. im II. B. ſo an: ὁ θεος ὠφελιμος. Unmöglich konnte er ſagen wollen: Gott iſt nützlich.) Daher nennen nun die Stoiker die Tugend ſelbſt ὠφελειαν, eben ſo wie ſie ſie das ἀγαθον nennen. Sext. adu. Eth. II. p. 695. Das ἀγαθον nun iſt bey ihnen mit dem, was die Glückſeligkeit befördert, einerley: το συλλαμβανομενον προς ευδαιμονιαν, το συμπληρωτικον ευδαιμονιας. Sext. p. 696. Unter Glückſeligkeit aber verſtehen ſie gar nichts anders, als was das Wort ſagt. Zeno, Cleanth und Chryſipp definiren ſie durch einen guten Fortgang des Lebens: ευροια βιȣ. l. c. vergl. P. H. III. 21 175. p. 170: Diog. VII. 94. Der Antrieb alſo, welchen die Stoiker der Tugend unterlegen, iſt dieſer, daß die Glückſeligkeit, welche durch ſie, d. h. durch die Alleinherrſchaft der Vernunft, erlangt werden kann, ſtets in unſerer Gewalt iſt. Diog. l. c. Stob. l. c. p. 166. Wenn ſie nun wiederum ein andermal die Tugend, als das Honeſtum, von allem Intereſſe unabhängig darſtellen, ſie das per ſe expetendum nennen, und

von den Aufopferungen reden, zu denen ſie verbunden iſt: ſo heißt das doch immer nur ſo viel: die Tugend geht nicht aus auf Wohlergehen, und handelt in ſofern nicht eigennützig. Nichtsdeſtoweniger bleibt Glückſeligkeit immer der ſubjektive Grund, aus dem ſie ſie anempfehlen. So erklären ſich beſonders die neuern Stoiker in ihren Schriften, auf allen Seiten. Z. B. **Seneca**, in ſeinem Traktat de Vita beata; welcher noch überdieß als eine Widerlegung des **Epikur** angeſehen werden kann. Man muß aber von Cap. 6. bis 16. im Zuſammenhang leſen: vergl. Cic. Fin. V. 16. 17. Und auch die älteſten Häupter dieſer Schule haben nicht anders gelehrt. Namentlich **Cleanth**, der die Tugend, dem Anſcheine nach, ganz von der Glückſeligkeit trennt, indem er ſagt: ſie ſey allein um ihrer ſelbſt willen zu begehren, ſetzt doch ſogleich hinzu: weil ſie die Glückſeligkeit in ſich ſelbſt habe: ἐν ἀυτῃ τε ἐιναι την ἐυδαιμονιαν. Diog. VII. 89. Dieſe Vereinigung der Glückſeligkeit mit der Tugend wird den Stoikern von den Kantianern als eine große Inkonſequenz angerechnet: ſ. **Reinholds** Br. II. 11. Dieſer Schriftſteller verſichert jedoch, daß vor ſeiner Theorie von dem Willen oder von der Freyheit, überhaupt in dieſem Theile der Moralphiloſophie, kein folgerechtes Syſtem möglich war. Davon an einem andern Orte. — Wer den Stoiſchen Begriff der Tugend aus dem **Cicero** kennen lernen will, (und für die ältere Geſchichte dieſer Schule iſt **Cicero** nebſt dem **Sextus** noch immer die beſte Quelle), der muß nicht allein das Werk de Finibus, ſondern auch den Lucullus und Quaeſt. Tuſc. beſonders das V. Buch leſen. Zur Geſchichte der Moral der neuern Stoiker, in Rückſicht auf das Weſen der Tugend, iſt **Conzens** Abh. über die ſpätere Stoiſche Philoſophie ein guter Beytrag. — **Drittens Ariſtoteles.** Auch dieſer beſtimmt die Tugend durch

geiſtige Vollkommenheit, indem er den ſubjektifen Grund derſelben, (denn auch **Ariſtoteles** gedenkt des objektifen nicht beſonders), aus dem Triebe nach Glückſeligkeit herleitet. Die geiſtige Vollkommenheit aber iſt Herrſchaft der Vernunft über die Sinnlichkeit: ψυχης ἐνεργεια κατα λογον, πραξις μετα λογου. Nicom. I. 6. Die Sinnlichkeit wird in dieſem Kapitel ausgedrückt durch das ἐπιπειθες λογῳ. Das λογον εχον aber, welchem das ἐπιπειθες λογῳ entgegengeſetzt wird, iſt hier nicht die Vernunſt, ſondern die Seele überhaupt; ſo fern in ihr, neben der Vernunft, die Sinnlichkeit beſtehet. Sonſt wäre es widerſinnig, wenn Ariſtoteles ſagte: die Vernunft iſt theils der Vernunft unterthan, theils vernunftmäßig. — Es iſt anmerkenswerth, daß **Ariſtoteles** die Tugend meiſt immer als eine Vollkommenheit des ſinnlichen Willens darſtellt. Das heißt aber nur ſo viel: ſie äußert ſich in dem Gehorſam deſſelben gegen die Vernunft; denn der ſinnliche Wille iſt, in dem Lehrbegriff dieſes Philoſophen, ſo fern vernunftmäßig, wie fern er der Vernunft untergeben iſt und von ihr geleitet werden kann. So iſt es zu verſtehen, wenn **Ariſtoteles** das auffallende Paradoxon ſagt: das Vernunftwidrige in der Seele (die Sinnlichkeit) iſt vernünftig; er will ſagen: unter der Herrſchaft der Vernunft und angewieſen derſelben Stimme zu hören: το τε ἀλογον μετεχει πως (λογου) ᾗ κατηκοον ἐϛιν ἀυτȣ και πειθαρχικον. Alles das hangt nun ganz mit dem Hauptbegriffe zuſammen: die Tugend iſt die Herrſchaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, und weiſet ſehr deutlich auf die Art und Weiſe hin, wie **Ariſtoteles** dieſe Vernunftherrſchaft der Tugend denkt. Nämlich ſo: daß die Sinnlichkeit, die ſo wenig, als die Güter, welche ſie verſchafft, der Tugend entgegen iſt, von der Vernunft auf einem weiſen Mittelwege erhalten wird. Und daraus geht nun hervor ſeine berühmte Definizion:

ἕξις προαιρετικη εν μεσοτητι ὀσα τη προς ὑμας, ὁρισμενη λογῳ. Nicom. II. 6. Das προς ὑμας will nur andeuten, daß die μεσοτης ſich auf den Menſchen, und nicht auf die Tugend beziehet. Die Freyheit ſchildert Ariſtoteles, in ſeinem Grundbegriffe der Tugend, bey weitem nicht ſo heroiſch, wie die Stoiker: aber er erfordert ſie, ſo wie die Zurechnung, nicht weniger zur Tugend. Nicom. III. 1. 4.; vergl. M. Mor. I. 15 — 19.; und darauf weiſet vornehmlich das Beywort προαιρετικη hin. Denn die προαιρεσις iſt bey ihm der Sitz der Freyheit: ſ. im III. Hauptſt. eine Anm. in der II. Lehre des I Abſchn. Die theoretiſche Vollkommenheit des Verſtandes gehört bey dieſem Weltweiſen, ungeachtet er ſie zu den Tugenden rechnet, (ἀρεται διανοητικαι Nicom I. 13.), doch eigentlich einestheils nur zu den Mitteln, wie man in dem VI. B. ſiehet, anderntheils, ſo fern ſie die höchſte Glückſeligkeit gewährt, zu den ſubjektiſen Zwecken der Tugend; wie ich nachmals zeigen werde — **Was den Bewegungsgrund der Tugend anlangt**: ſo iſt Ariſtoteles von dem Purismus einer formalen Sittenlehre noch weiter entfernt, als Plato und die Stoiker. Er nennt die Glückſeligkeit gerade zu das abſolute Gut: το κατ' ἀυτο διωκτον, και μηδεποτε δι ἀλλο ἁιρετον. Nic. I. 5. p. 8.: die Tugend iſt dazu das Mittel: ſo wie hinwiederum die Glückſeligkeit der Tugend Lohn iſt. I. 9. 10. Er findet es vielmehr dem Karakter des tugendhaften Mannes ganz entgegen, in der Tugend ſein Vergnügen nicht zu finden. I. 9. Tauſendmal hat er jedoch wiederholt, daß er unter Glückſeligkeit nicht Wohlergehen, ſondern das verſteht, was ich moraliſche Zufriedenheit genannt habe. Dieſe ſchildert er trefflich im 10. Kap. Auch in dem X. B. iſt ſehr viel von der ſittlichen Glückſeligkeit die Rede. Es verdient hier noch angemerkt zu werden, daß Ariſtoteles die Freuden des Wohlergehens nur zu

den Mitteln der Glückſeligkeit rechnet, die Freuden der Tugend aber als Glückſeligkeit an ſich betrachtet. Τα γαρ καλα και σπουδαια πραττειν των δι' αυτα ἁιρετων. In Beziehung auf die in dieſem Hauptſt. von mir verhandelten Streitigkeiten, über Eigennützigkeit und Selbſtliebe, iſt die Erklärung, welche **Ariſtoteles** über dieſe Begriffe IX. 8. giebt, vorzüglich bemerkenswerth. Sie fällt ganz ſo aus, wie bey den neuern Vertheidigern der vernünftigen Selbſtliebe. — **Viertens** endlich **Epikur**. Das Syſtem dieſes Philoſophen ſtehet auf der allerniedrigſten Stufe der Sittenlehrer. Es macht, ſo zu ſagen, die Gränze zwiſchen Moralismus und Antimoralismus; und wenn ich es nicht, ohne Umſtände, zu dem letztern rechne: ſo hält mich nur der Grundſatz ab: daß der, welcher die Tugend nicht, (ſo wie die Sophiſten beym **Plato**), planmäßig und förmlich beſtreitet, ſondern mehr aus Unwiſſenheit und Irrthum aufhebt, ſo wenig ein Leugner der Tugend genannt werden darf, als der ein Gotteslengner, welcher, bey ganz unbeſtimmten Religionsbegriffen, mit denen die Idee eines höchſten Weſens, im Grunde, vernichtet wird, dennoch die Meynung unterhält, daß er die Gottheit glaube. Wirklich hebt **Epikur** mit ſeinen Grundſätzen, die in dem **Briefe** an den **Menoeceus** und in den κυριαις δοξαις (Diog. L. X.) ganz deutlich vor Augen liegen, die Tugend gänzlich auf: und nachdem ich, in einer ziemlichen Reihe von Jahren, alles, was alte und neue Schriftſteller dafür und dawider geſagt haben, geleſen und mehr mit Vorliebe für den **Epikur**, als mit Partheylichkeit wider ihn, erwogen habe: ſo komme ich doch mit ſeiner Apologie immer nicht weiter, als bis zu dieſem gedoppelten Reſultate: **Epikur** verſtand unter der Glückſeligkeit, die er zum Antriebe der Tugend machte, nicht Ariſtippiſche Wolluſt; und iſt ſelbſt, für ſeine Perſon, nicht nur kein gemeiner

Wollüſtling, ſondern auch, in mancher andern Betrachtung, ein gutgeſinnter Menſch. Mehr als das lernen wir auch aus den vielfältigen Erörterungen des **Gaſſendi** nicht. Aber **Gaſſendi** hat ſelbſt von Moralität ſo unbeſtimmte Begriffe, daß er nun auf dieſe Art die Lauterkeit der Epikuriſchen Sittenlehre vollkommen bewieſen zu haben meint. Und eben dieſe unbeſtimmten Begriffe ſind, auch auf der andern Seite, Urſache, daß **Epikurs** Gegner, **Cicero, Plutarch, Seneca, Clemens, Cudworth, Parker, Buddeus, Batteux**, um ſeinen Antimoralismus zu beweiſen, weiter nichts thun, als entweder ἡδονὴ durch thieriſche Luſt erklären, oder dem Manne einen ſchlechten Wandel vorwerfen. Der, welcher unter allen Uebrigen nicht allein am billigſten, ſondern auch am gründlichſten, mit ihm verfährt, iſt, meinem Urtheile nach, **Seneca**. Was dieſer z. B. in dem kleinen Traktat de Vita beata Cap. 6. 7. ſeqq. über die Epikuriſche Maxime ſagt: non iucunde viui poſſe, niſi honeſte: das trifft den wahren Punkt des Streites weit genauer, als alle Gründe des **Cicero** in dem Werke de Finibus. Die einzige gründliche Widerlegung der Epikuriſchen Moral würde **Kants Cr. d. pr. V.** ſeyn, wenn dieſer Schriftſteller nicht ſo viel von dem Syſtem der vernünftigen Selbſtliebe dahin bezöge, was zu dem Epikuriſchen gar nicht gehört. Und das thut auch Herr **Schmid** in ſeiner **Moralphiloſophie**. — "Wenn man das, was **Epikur** von ſeinen drey Haupttugenden ſagt, in einen allgemeinen Begriff vereinigt, (eine Definizion der Tugend iſt nicht von ihm bekannt): ſo iſt ihm die Tugend nichts anders, als eine durch die Sinnlichkeit anempfohlene Herrſchaft der Vernunft über die Sinnlichkeit. Berechne jeden Genuß nach den Folgen, um deſto mehr zu genießen: das iſt, glaube ich, der wahre Geiſt ſeiner Moral. Alſo **1. die Vernunft**, de-

ren Oberherrſchaft Epikur fodert, iſt nicht einmal das, was ſie in der Ariſtoteliſchen Moral war; vielweniger dürfen wir hier eine Analogie mit Platoniſchen und Stoiſchen Begriffen ſuchen. Ariſtoteles denkt bey der Vernunft, wenn auch nicht das, was in der Moral bey dieſem Worte allein gedacht werden ſoll, doch einen gewiſſen moraliſchen Verſtand, der Zwecke der Welt und Verhältniſſe der Menſchen in Rückſicht nimmt, den Unterſchied unter Verdienſt und Schuld, unter eigennützigen und uneigennützigen Geſinnungen, anerkennt und überhaupt die Pflicht achtet. Von dem allen iſt beym Epikur nie die Rede. Seine Vernunft iſt nichts anders, als eine zum Genuß ausgelernte Klugheit. Das Wort φρονησις könnte in dem Munde eines Plato ſo viel als Weisheit heißen; wie denn auch Cicero das lateiniſche Wort prudentia in ſeinen philoſophiſchen Schriften oft in dieſem Sinne gebraucht: aber beym Epikur bedeutet es durchaus nichts anders, als ganz tugendloſe, eigennützige Klugheit. Auch auf kontemplatiſe Geiſtesvollkommenheiten hat ſeine φρονησις nicht die mindeſte Beziehung: nirgends entdeckt man eine Spuhr davon, daß er darauf einigen Werth gelegt hätte. Dieſe Klugheit nun beruhet einestheils in einer gewiſſen Aufklärung, die ſich über angenommene Meinungen (von Gott und einem unvermeidlichen Schickſale, von dem Tode und einem künftigen Leben, von dem Unterſchiede zuläſſiger und unzuläſſiger Lebensfreuden, und von dem innern abſoluten Werthe der Rechtſchaffenheit) hinausſetzt; νηφων λογισμος και τας δοξας ἐξελαυνων, Ep. ad Menoec. ap. Diog. §. 132. (vergl. 124 und 135. ff.). Anderntheils iſt ſie eine durch Kenntniß der Dinge und der menſchlichen Natur geleitete Geſchicklichkeit, mäßig und enthaltſam, geduldig und ſtandhaft, gerecht und wohlwollend zu handeln; ſo fern davon ein größeres und dauerhafte-

res Vergnügen, als von der entgegengeſetzten Handlungsweiſe, zu erwarten iſt. Und in dieſer Erwartung beruhet der einzige Bewegungsgrund oder Antrieb der Epikuriſchen Tugend. Und welcher anderer Bewegungsgund, als ein eigennütziger, läßt ſich auch zur Klugheit denken? Nun iſt zwar einleuchtend, daß **Epikur** unter dem vergnügten Leben oder der ἡδονη, worauf er als auf den höchſten Zweck und zugleich als auf den einzigen Grund aller freyen Handlungen hinweiſet, nicht grobe thieriſche Wolluſt verſtehet; und es iſt unerträglich, einen **Cicero** (Fin. II. 3. 4. ſeqq.) und **Plutarch** (Contra Colot. und Ne ſuauiter quidem viui poſſe ſecundum Epicurum, Tom. X.) mit einer Unbilligkeit, die ihres gleichen nicht hat, gegen tauſendmal wiederholte Erklärungen, immer dabey beharren zu ſehen, daß unter ἡδονη nichts anders verſtanden werden könne. Der Grund, den **Cicero** anführt, iſt ſonderbar: „ich werde doch, ſagt er, ſo viel griechiſch verſtehen, um zu wiſſen, was ἡδονη heißt?“ **Plutarch** führt eigentlich gar keinen Grund an, ſondern ſetzt dieſe Auslegung voraus; obgleich **Epikur** ihr in dem Briefe an den **Menoeceus** (Diog. §. 132.) längſt zuvor gekommen war; wo er ſagt: ὀυ γαρ ποτοι και κωμοι, ουδ’ ἀπολαυσεις παιδων και γυναικων, ουδ’ ιχθυων και των ἀλλων ὁσα φερει πολυτελης τραπεζα, τον ἡδυν γεννᾳ βιον. — Es iſt ausgemacht: **Epikurs** höchſtes Gut iſt körperliches Wohlſeyn und Ruhe der Seele: τȣ σωματος ὑγιεια, (oder ἀναλγησια) και της ψυχης ἀταραξια, (ἀπονια); ad Menoec. Diog. §. 127. 132. Noch verdient hier angemerkt zu werden, daß **Epikur** nicht eigentlich den Zuſtand des lebhaftern Genuſſes (nicht voluptatem in motu), ſondern den darauf folgenden, der Befriedigung, verſtanden wiſſen will. Die Begierde, will er ſagen, iſt eine Art von Schmerz: die Befriedigung iſt das wahre Vergnügen, wie fern ſie von

dem Schmerz der Begierde befreyet: το κατ' ενδειαν αλγουν εξαιρειται, Rat. Sent. XVIII. ap. Diog. §. 144. Das iſt die amotio doloris oder indolentia, welche Cicero und Plutarch beynahe für pſychologiſch unmöglich zu halten ſcheinen. Plato, welcher eben dieſes Problem in ſeinem Philebus (p. 33. ſeqq. Tom. II.) berührt, urtheilt ganz anders davon, und findet dieſe Art des Vergnügens dem Weiſen ganz beſonders anſtändig. Was hier dem Epikur bey ſeinen Gegnern am meiſten ſchadet, iſt, daß er immer ſo viel von dem Körper redet; woraus ſie entweder ernſtlich ſchließen, oder doch mit einigem Anſchein folgern, daß ſeine ἡδονη thieriſche Wolluſt ſeyn müſſe. Allein man muß bedenken, daß Epikur, deſſen Moral nichts anders iſt und nichts anders ſeyn ſoll, als eine pragmatiſche Theorie der menſchlichen Glückſeligkeit, den Zuſtand angenehmer Empfindungen, unbekümmert um eine ſittliche Beſtimmung des Menſchen, bloß pſychologiſch betrachtet. Und da hat er denn doch wohl ganz Recht, wenn er zur Glückſeligkeit das Vergnügen, und zum Vergnügen das Bewußtſeyn des körperlichen und geiſtigen Wohlſeyns, erfodert. Im Gegentheil, wenn Epikur ſeine Indolenz das höchſte Vergnügen nennt: ſo verſteht er es moraliſch für ſummum bonum: d. h. der Weiſe ſoll ſich darauf einſchränken; und hier verſtehen es ſeine Gegner pſychologiſch. Daraus mußten natürlicher Weiſe die Mißverſtändniſſe werden, aus denen Cicero nie herauskommt. — Jedoch mit aller Läuterung des Begriffes ἡδονη kann Epikurs Moral nicht das Geringſte gewinnen. Denn aus welchem Grunde giebt er dem feinern und ruhigern Vergnügen den Vorzug, vor dem gröbern und lebhaftern? Etwa weil es mit dem moraliſchen Bewußtſeyn zuſammenhangt und perſönliche Würde fühlen läßt? Auch in der allerweiteſten Entfernung nimmt Epikur auf moraliſche Zufrieden-

heit keine Hinſicht. Der einzige Grund, aus welchem er alle Tugenden der Mäßigkeit ableitet, iſt, weil man ſie am meiſten und am längſten genießt. „Wären alle Arten des Genuſſes zuſammen möglich, „ſo würde kein Unterſchied unter ihnen zu machen „ſeyn, und man könnte ſie ſich alle geſtatten“, ſagt er, Rat. Sent. XI. Diog. X. 141. Der gezwungenen Auslegung, welche Meibom von dieſer Stelle macht, widerſpricht geradezu die unmittelbar vorhergehende Maxime; nach welcher kein Genuß, (wir werden gleich nachher ſehen, daß er auch die Vortheile der Ungerechtigkeit nicht ausnimmt), etwas Böſes iſt, außer wie fern Unannehmlichkeiten darauf folgen. Rathet er zur Verſagung, oder wohl gar zur Erduldung: ſo geſchiehet es in denſelbigen Hinſichten; ib. 129. 130.; vergl. Rat. Sent. X. Diog. 142. Dieſe letztere Stelle gehört auch dann noch hieher, wenn man ſie ſehr günſtig erklärt. Kurz: der Geſichtspunkt, aus welchem er dieſes alles anſiehet, iſt, um es mit ſeinen eigenen Worten zu ſagen, die Berechnung des Nutzens und Schadens: συμμετρησις, και συμφεροντων, και ἀσυμφορων βλεψις, Ep. ad Men. l. c. 130. Und das iſt offenbar auch ſein einziger Bewegungsgrund für die Rechtſchaffenheit. Epiktet (Arrian. III. 7.) behandelt ihn daher bloß nach ſeinen ſelbſteigenen Geſtändniſſen, (z. B. Rat. Sent. XXXVII. ſeq. l. c. 151.), wenn er ſagt, daß man, nach dem Epikur, das Stehlen nur darum unterlaſſe, weil man nie ſicher ſeyn könne, nicht verrathen zu werden; vergl. Lucret. V. v. 1151. ſeqq. Hier grenzt Epikurs Syſtem ganz an den Antimoralismus an; und von dieſer Seite werde ich es an einem andern Orte beleuchten. — Merkwürdig iſt es auf alle Weiſe, bey einem ganz unſtreitig gutgeſinnten Manne, (homo minime malus, vel potius vir optimus — ſo nennt ihn Cicero ſelbſt.), der ſich in ſeinem praktiſchen Leben immer für die

Tugend erklärte, und, wie ſein Brief an den Idomeneus bezeugt, mit der ganzen Faſſung eines Weiſen zu ſterben wußte, ein ſo elendes Moralſyſtem anzutreffen. Der Grund iſt doch wohl, glaube ich, in ſeinem unleugbaren Atheismus (ſ. Anm. z. 923. §. am Ende) zu ſuchen. Sey auch die Moral von der Religion ganz unabhängig; ſey das Vernunftgeſetz ſelbſtſtändig durch ſich allein: ſo weit waren die Alten in der höhern Moralphiloſophie nicht gekommen, daß ſie eigentliche Moralität ohne alle Beziehung auf die Gottheit denken konnten. Ich nehme allenfalls den **Ariſtoteles** aus, deſſen Syſtem aber auch, durch dieſe Entfernung von der Idee eines heiligen **Willens**, nichts gewinnt. **Plato** und die **Stoiker**, und die Moralſyſteme dieſer beyden Schulen ſind doch gewiß, in dem ganzen Alterthume, die vorzüglichſten, verlieren das höchſte Weſen nicht einen Augenblick aus dem Geſichte: bald um die Nachahmung deſſelben anzuempfehlen, bald um auf unſere urſprüngliche Gemeinſchaft mit ihm aufmerkſam zu machen. Ganz in dieſem Geiſte redet einmal beym **Clemens v. Alexandrien** Strom. V. p. 732. **Epikur** der zweyte, wie ihn die Alten nennen, **Metrodor**. Wenn das wirklich **Metrodors** Worte ſind: ſo iſt alle Geſchichte der Epikuriſchen Moral durchaus falſch. — Ferner ſiehet man deutlich, daß **Epikur**, vermöge ſeines Hanges zu einer übel verſtandenen Aufklärung, nichts für praktiſch annehmenswerth gehalten wiſſen will, als was die Natur lehrt. Nun wird freylich die Moralität nicht von der Natur gelehrt: alſo nimmt er auch keine Kenntniß davon; denn eine Vernunft, welche außer dem Gebiete der Natur liegt, läßt er nicht gelten. Aber die Natur lehrt das Streben nach Wohlergehen und, als ein Mittel dazu, die Klugheit: und ſo wird beym **Epikur** dieſe Klugheit die größte Vollkommenheit, oder die Tugend des Men-

ſchen; und das Wohlergehen ſein höchſtes Gut, und zugleich der Grund, welcher ihn antreiben muß, dieſe Vollkommenheit zu erlangen. Das Urtheil, welches ich hier von Epikurs Moral gefällt habe, bleibt auch dann noch wahr, wenn alles gegründet iſt, was Gaſſendi, beſonders in dem Werke de Vita et moribus Epicuri und in den Not. in Libr. X. Diog. Laërt. Opp. Tom. III. zur Vertheidigung derſelben aufgebracht hat. Denn Gaſſendi, ein übrigens ſehr ſchätzbarer Denker und Gelehrter, hat von Moralität ganz unbeſtimmte Begriffe, und glaubt alles niederzuſchlagen, wenn er die ἡδονη etwas milder erklärt und zeigt, daß Epikur auch für ſeine Perſon, kein ſchlechter Menſch war. Batteux iſt unter allen, die wider Epikurs Moral geſchrieben haben, der ſeichteſte.

# Zweytes Hauptſtück.

## Von der naturmäßigen Beſchaffenheit des menſchlichen Willens.

§. 337.

Unter der naturmäßigen Beſchaffenheit des menſchlichen Willens werden hier verſtanden die Eigenſchaften, welche ihm zukommen, ſofern er als ein Begehrungsvermögen wirkt, nach Geſetzen der Natur; die Eigenſchaften, in denen der Grund enthalten iſt von der Richtung ſeines Begehrens und von den Regeln, nach denen er beſtimmt wird.

§. 338.

Wenn der Menſch einen freyen Willen hat, (ſ. III. Hauptſt. I. Abſchn. II. Lehre): ſo iſt derſelbe etwas ganz Anders, als der hier zu betrachtende naturmäßige (337).

Mithin gehörte die Lehre von dem freyen Willen nicht in dieſes Hauptſtück; welches ich darum erinnere, damit man nicht mein Stillſchweigen darüber falſch auslege. Wenn aber Herr Reinhold fodert, daß der

freye Wille allein Wille, und der naturmäßige ſchlechthin Begehrungsvermögen genannt werden ſoll: ſo iſt das ein Zeichen, daß unſrer Sprache hier ein Wort fehlt, für das lateiniſche Arbitrium.

§. 339.

Ein nicht freyer, bloß naturmäßiger Wille (338) iſt nicht vernunftmäßig; alſo auch nicht einſtimmend mit der Idee der Tugend (33). Demnach iſt der eigentliche, in dem obigen Plan angedeutete, Zweck dieſes Hauptſtücks: zu zeigen, wiefern der Menſch, naturmäßig, nicht ſo handeln will, wie er, nach der Vorſchrift der Vernunft, handeln ſoll, und doch, kraft ſeiner moraliſchen Fähigkeiten, handeln kann.

---

§. 340.

Dieſes Hauptſtück liefert, gemäß dem beſchränkten Zwecke der Moralphiloſophie, nicht eine vollſtändige pſychologiſche Geſchichte des naturmäßigen Willens, ſondern nur, mit Rückſicht auf den obigen Plan (11), Erörterungen über diejenigen Eigenſchaften, welche ihn abgeneigt machen von der Handlungsweiſe der Tugend.

§. 341.

Wiefern die Handlungsweiſe der Tugend (340) vornehmlich bezeichnet iſt durch die Uneigennützigkeit des Grundes (273): ſofern beſtehet die naturmäßige Abneigung des Willens von der Tugend, in dem Hange zur Eigennützigkeit.

§. 342.

Dieſer Hang des m. W. zur Eigennützigkeit (341) liegt theils in ſeiner endlichen Natur überhaupt, und beſtehet darinn, daß er beſtimmt wird durch ſubjektife Antriebe; theils in ſeiner ſinnlichen Natur insbeſondere, vermöge der die ſubjektifen Antriebe beruhen in einer Art des Vergnügens, welches nähere, oder entferntere Beziehung hat auf den Wohlſtand des Körpers. Jenes iſt die Subjektifität, dieſes die Sinnlichkeit des m. W. Demnach zerfällt dieſes Hauptſtück in zwey Abſchnitte.

# Erſter Abſchnitt.

## Von der Subjektifität des naturmäßigen Willens.

§. 343.

Die Subjektifität des m. W. (342) iſt die Einſchränkung auf ſubjektiſe Antriebe.

§. 344.

Dieſer Abſchnitt ertheilt: 1) pſychologiſche Erläuterungen über die Subjektifität des Willens; 2) moralphiloſophiſche Betrachtungen über das Verhältniß derſelben gegen die Idee der Tugend.

## I.

### Pſychologiſche Erläuterungen über die Subjektifität des naturmäßigen Willens.

§. 345.

Der Menſch hat ein Grundvermögen, zu einer gewiſſen Art und Größe der Thätigkeit. Und wiefern jetzt in ihm wirklich iſt eine Art und ein Grad der Thätigkeit: ſofern iſt er in einem Zuſtande.

§. 346.

Je nachdem die naturmäßige Thätigkeit (345) gehindert oder nicht gehindert wird, in Anſehung der Art und des Grades, iſt er in einem vollkommenen, oder unvollkommenen Zuſtande.

§. 347.

Dieſe ungehinderte Aeußerung des Grundvermögens (345) und mithin die Vollkommenheit des Zuſtandes (346), iſt in dem Menſchen, als einem endlichen Weſen, nicht nothwendig; ſondern zufällig und abhängig von ſeinen Verhältniſſen mit der Naturwelt; d. h. von dem Mitwirken der Dinge, mit denen er, als ein Glied derſelben, zuſammenhangt; z. B. ſeines Körpers, der Elemente, ſeiner Mitgeſchöpfe, u. ſ. w.

§. 348.

Die Folge dieſer Dürftigkeit und Abhängigkeit des Menſchen, in Anſehung ſeines Zuſtandes (347), iſt ein ſtets in ihm fortwirkendes Beſtreben nach der freyen Aeußerung ſeines Grundvermögens (345); d. h. nach der nur zufälligen Vollkommenheit ſeines Zuſtandes.

§. 349.

Die natürliche Anlage nach etwas zu ſtreben, iſt ein Trieb, und wenn alle Anlagen zu andern Beſtrebungen daraus erkannt werden (I. 674) und darinnen beruhen, ein Grundtrieb. Demnach iſt die Anlage zu ſtreben nach der Vollkommenheit des Zuſtandes (348), in dem Menſchen, ſo wie in jedem endlichen Weſen, der Grundtrieb.

§. 350.

Ein Bewußtſeyn des Zuſtandes (346) iſt eine Empfindung *); (N. Anthrop. 611).

*) Ich merke auch hier an, daß das Wort Empfindung bey mir in der gewöhnlichen Bedeutung gebraucht wird. In der Kantiſchen Sprache heißt es Gefühl.

§. 351.

Das Bewußtſeyn des Zuſtandes (346) iſt entweder deutlich, oder nur klar (I. 127, 128). Im letztern Falle ſiehet es, wegen der Kürze ſeiner Dauer, ähnlich der Bewußtloſigkeit; (I. 128. Anm.).

§. 352.

Nachdem das Bewußtſeyn (350) ankündigt entweder einen vollkommenen, oder einen unvollkommenen Zuſtand (346), iſt die Empfindung

entweder angenehm, oder unangenehm; (N. Anthrop. 613).

§. 353.

Weil in dem vollkommenen Zuſtande der Grundtrieb (346) befriedigt, in dem unvollkommenen abgewieſen und gehindert wird: ſo iſt jede angenehme Empfindung (352) ein Bewußtſeyn des befriedigten, jede unangenehme ein Bewußtſeyn des nicht befriedigten Grundtriebes (349).

§. 354.

Das Vermögen zu der Thätigkeit, welche in dem Menſchen ſtets hinſtrebt nach der Vollkommenheit des Zuſtandes (348) und nach dem Bewußtſeyn deſſelben (350), iſt ſein naturmäßiges Willensvermögen (337).

§. 355.

Die nächſte Urſache von dem jedesmaligen Zuſtande (345), mithin auch von dem Bewußtſeyn deſſelben und von den Empfindungen (350), beruhet in den Vorſtellungen. Jede Vorſtellung beſtimmt einen Zuſtand und macht ein Bewußtſeyn des Zuſtandes möglich: und die Empfindungen gehören zu den dreyerley möglichen Folgen der Vorſtellungen (I. 33).

§. 356.

Weil ſonach alle angenehme und unangenehme Empfindungen an Vorſtellungen geknüpft ſind, als an ihre Bedingungen (355): ſo gehet das Willensvermögen zunächſt darauf aus, Vorſtellungen zu beleben, bis zum Grade der ſinnlichen (I. 131, 133), denen, in der — gegründeten oder ungegründeten — Vorherſehung angenehme Empfindungen anhangen; und Vorſtellungen, denen unangenehme Empfindungen anhangen, zu unterdrücken und zu vernichten.

Das iſt es, was der Baron Wolf Percepturitio nennt: conatus mutandi perceptionem. Pſych. rat. §. 480. ſeqq.

§. 357.

Das naturmäßige Willensvermögen (336) wirkt in der erſten Rückſicht begehrend, in der andern verabſcheuend.

§. 358.

Im Grunde gehet auch das verabſcheuende Wirken des W. V. (357) aus auf das Erregen von Vorſtellungen, welchen angenehme Empfindungen anhangen. In ſofern ſagt man richtig: das Willensvermögen beſteht überhaupt in dem Beſtreben Vorſtellungen zu erregen und, weil

ſie den Grad ſinnlicher erreichen ſollen, zu realiſieren. Mithin kann man den naturmäßigen Willen auch nennen Begehrungsvermögen.

Man hat den Carteſianern das Paradoxon Schuld gegeben: Die Leidenſchaften gehören zu dem Verſtande, und der Verſtand zu dem Willen; ſ. **Walchs Philoſ. Lexicon, Art. Wille.** Allein **Cartes**, der auch gar nicht unterlaſſen hat, ſeine Worte zu erklären, verſtehet unter dem unlateiniſchen Wort paſſio überhaupt alle mehr leidendliche, als ſelbſtthätige Zuſtände der Seele. Nun, ſagt er, iſt die Vorſtellung, betrachtet als das Auffaſſen des Eindrucks, etwas Leidendliches. Aber die darauf erfolgenden innern Seelenveränderungen, (die Wirkungen der Vorſtellungen, wie ich ſie genannt habe), ſind ſelbſtthätige Zuſtände. Dieſe letztern nun theilen die Carteſianer gerade ſo ein, wie ich I. 33. gethan habe: nämlich wie fern ſie ſich auf die Beſchaffenheit der Sache an ſich ſelbſt, oder auf derſelben Verhältniß zu unſerm Zuſtand beziehen. Carteſii Princ. Philoſ. P. I. §. 32. ſeqq. de Paſſ. Art. 17. ſeqq. Le Grand Inſtitut. Philoſ. p. 698. La Forge de Mente hum. Cap. 10. 11. — Eine richtige Darſtellung dieſer Carteſianiſchen Lehrſätze giebt **Chr. Thomaſius**; **Ausüb. d. Sittenl.** §. 30. ff. Indeſſen bleibt auf einer andern Seite ein Widerſpruch. Die Carteſianer unterſcheiden, in ihrer Vorſtellungslehre, Senſus und Imaginatio, und Intellectus: Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie, welche durch die Organen gebildet; und Vorſtellungen, welche von der Seele ſelbſt hervorgebracht werden. Und nun rechnen ſie dieſe letztern, gleichwie die Vorſtellungen der Sinne und der Phantaſie, zu den leidendlichen Zuſtänden; da doch nicht zu begreifen iſt, was dieſe Vorſtellungen des

Intellectus ſeyn mögen, wenn ſie keine bildlichen Vorſtellungen und auch keine inneren Wirkungen der Vorſtellungen ſeyn ſollen. — Spinoza, in deſſen Seelenlehre der Einfluß des Carteſianiſchen Syſtems überhaupt weniger herrſcht, als in den Grundſätzen ſeiner Metaphyſik, gehet hierinnen ganz von den Carteſianern ab, und ſagt Eth. P. II Prop. 49. ausdrücklich, daß die Seelenwirkungen, welche Cartes ihrer Selbſtthätigkeit wegen, von den Vorſtellungen unterſcheidet: Bejahen, Verneinen, Begehren, Verabſcheuen u. ſ. w., nichts von den Vorſtellungen ſelbſt Unterſchiedenes, ſondern in ihnen enthaltene und von ihnen unzertrennliche Theile ſeyen. Spinoza will, daß z. B. das Bejahen eines Satzes, oder das Begehren eines Apfels von der Vorſtellung des Satzes, oder im andern Beyſpiele, des Apfels, ein Theil, und nicht eine davon unterſchiedene Seelenwirkung ſey. — Auf eine andere Weiſe, als Cartes unterſcheidet Search die leidendlichen und ſelbſtthätigen Seelenwirkungen; The Light of nature Vol. I. Ch. I. In ſeinem Syſtem iſt das ganze Erkenntnißvermögen etwas Leidendliches; nicht allein die Vorſtellungen, ſondern auch derſelben Wirkungen in dem Verſtande: Bejahen, Verneinen u. ſ. w. Und das Selbſtthätige findet er nur allein in dem Willen; nähmlich in den Thätigkeiten des Willens, welche auf die Willensvorſtellungen erfolgen. Wie fern nun, ſagt er, Aufmerkſamkeit, Nachdenken, Hervorrufen und Verbinden der Vorſtellungen etwas Willkührliches iſt; ſo fern iſt auch in dem Erkenntnißvermögen Selbſtthätigkeit. Jedoch ſchränkt er auch dieſe ſehr ein, indem er ſagt: 1) daß dieſe willkührlich ſcheinende Behandlung der Vorſtellungen oft mehr von dem Organ, als von der Seele ſelbſt abhange; 2) daß die Seele, um ſelbſtthätig zu wirken, dennoch erſt, vermittelſt einer Zurückwirkung des Seelenorgans wir-

ken müſſe, weil nicht zu begreifen ſey, wie ein Weſen auf ſich ſelbſt wirken könne. Search ſcheint mir in dieſer wichtigen Materie eine ziemliche Verwirrung gemacht und Meinungen von den allergrößten Folgen, ohne genugſame Ueberlegung, hingeſchrieben zu haben; wenn es erlaubt iſt, dieſes von einem Schriftſteller zu ſagen, der von den Teutſchen ſo ſehr bewundert worden iſt, und der auch allerdings ſeine Verdienſte hat.

§. 359.

Nichts kann gewollt werden, was nicht vorgeſtellt oder gedacht wird; und das Wollen iſt eine von den drey möglichen Folgen der Vorſtellungen (I. 33). Demnach iſt das Willensvermögen nicht ein Theil des Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögens, ſondern von demſelben unterſchieden *); obwohl mit demſelben verbunden und, naturmäßig, von ihm abhängig: ſofern dem Wollen allzeit das Vorſtellen vorangehet. Die dogmatiſchen Streitfragen: ob jedes beruhe in einer beſondern Grundkraft? (nach Cruſius); oder beydes in einer? (nach Wolf, in der Vorſtellkraft): ob der Verſtand den Willen beſtimme, oder der Wille den Verſtand beherrſche? ſind, ſofern ſie dogmatiſch behandelt werden, ohne Sinn, ohne Nutzen und, bey den allzeit möglichen Ausbeugungen der Sprache, ohne Ende.

*) Die Alten ſind an eine ſyſtematiſche Eintheilung in Erkenntniß= und Willensvermögen nicht ſo gewöhnt wie die neuern Weltweiſen; ob ſie wohl den Unterſchied ſelbſt ſehr gut einſehen. Ariſtot. An. I. 9. **Ariſtoteles** findet es ſogar unnatürlich das Willensvermögen (ὀρεξις) zu einem beſondern Seelenvermögen zu machen; weil daſſelbe in das ſinnliche und vernünftige Seelenvermögen gleichſam vertheilt ſey; in dieſem als βȣλησις, in jenem als ἐπιθυμια ſich äußere; l. c. III. 10.: — ſo wie, nach dem **Ariſtoteles**, auch das Erkenntnißvermögen in beyde Seelenarten vertheilt iſt; in der ſinnlichen Seele αἰσθησις und φαντασια, in der vernünftigen ἐπιςημη und δοξα. So iſt nun alſo beym **Ariſtoteles** das Willensvermögen, ohngefähr wie bey **Wolfen**, eine weſentliche Eigenſchaft der Vorſtellkraft — die theils ſinnlich, theils vernünftig iſt. — Dafür hat man in den ſpätern Zeiten dieſe Eintheilung deſto weiter getrieben. Die Scholaſtiker und die neuern Peripatetiker, wie man aus ihren Streitigkeiten über die gegenſeitige Abhängigkeit des Willens und des Erkenntniſſes ſiehet, machen aus Verſtand und Willen beynahe gar zwey Subſtanzen: eine Chimäre, welche noch **Rüdiger**, in Verbindung mit ſonderbaren Hypotheſen, verfochten hat. Senſ. V. et F. Diſc. Prooem. §. 12. ſeqq. und Phyſ. Divin. III. 16. Auch der aufgeklärte **Chr. Thomaſius** iſt unzufrieden mit den Carteſianern, daß ſie den Willen aus dem Vorſtellungsvermögen herleiten: jedoch ſondert er ihn nicht ſo hart davon ab. **Ausüb. der Sittenlehre** III. Hauptſt. **Cruſius** (**Moral** §. 6. ff.) behauptet wenigſtens zwey Grundkräfte, um dadurch, wie er ernſtlich glaubt, dem Willen mehr Unabhängigkeit und Freyheit zu verſchaffen. — Ganz eigene Ideen über dieſen Gegenſtand hat **Spinoza**. Dieſer Philoſoph läßt die Unterſcheidung des Willensvermögens von dem Erkenntnißvermögen, auch nicht

einmal in dem Sinne, gelten, in welchem der wirkliche Niſus des Begehrens oder Verabſcheuens etwas anders iſt, als die Vorſtellung, aus der er entſtehet. Es liegen hiebey zwo Täuſchungen zum Grunde, ſagt Spinoza. Die erſte iſt dieſe: wir unterſcheiden fälſchlich Vorſtellungen und Wirkungen der Vorſtellungen (I. 29): z. B. das Bejahen von der Vorſtellung des Satzes, der bejahet wird, und das Begehren von dem Gedanken der Sache, die begehrt wird. Aber das Bejahen des Satzes iſt in der Vorſtellung des Satzes, welcher bejahet wird, unzertrennlich enthalten; und eben ſo das Begehren in dem Gedanken der Sache, die begehrt wird. Eth. P. II. Prop. 48. 49. Dem. Schol. vergl. P. I. Prop. 32. Def. Die andere Täuſchung: wir bilden uns ein, Körper und Seele wirken gegenſeitig in einander P. III. Prop. 2. Demnach meinen wir, die Aeußerungen des Willens, die entweder innerliche, oder äußerliche Bewegungen der Organen ſeyn können, ſeyen Wirkungen von unmittelbar vorhergehenden Vorſtellungen. Allein dieſe Bewegungen, in denen wir die Tendenz des Willens, als eines beſondern Vermögens, am meiſten zu fühlen glauben, ſind nicht Folgen der Willensvorſtellungen; ſondern ſie ſind mit ihnen zugleich und mit ihnen eins: ſo wie allenthalben Modificazionen der Denkkraft und Modificazionen der Ausdähnung zugleich und eins ſind. Hier iſt es, wo Spinoza eine Harmonie der Seele und des Körpers andeutet; aber das iſt noch keine vorherbeſtimmte Harmonie. (I Anm. z. 835. §.). Alle Vorſtellungen oder geiſtige Thätigkeiten des einzigen, unendlichen Weſens, und alſo auch des Phänomens, welches wir unſere Seele nennen, ſagt Spinoza weiter, ſind eingekleidet in gewiſſe Modificazionen der Ausdähnung. P. II. Schol. Pr. 7. P. III. Prop. 11. Aber beydes iſt ganz eins. Sind nun dieſe Mo-

dificazionen der Ausdähnung von einer gewiſſen Beſchaffenheit: ſo wird die Denkkraft eingeſchränkt, P. II. Prop. 8. 13. Demnach alſo nun, weil alle geiſtige Thätigkeiten eine Modificazion der Ausdähnung zum Objekt und zur Form haben: ſo erfährt die Seele die Einſchränkung, oder Erweiterung ihrer Kraft allemal durch Einſchränkungen oder Erweiterungen der Kraft des Körpers. P. III. Prop. 53. 54. 55. Ein ſolcher Zuſtand unſerer Natur kann von der Gottheit, in wiefern die Idee unſerer Natur ein Theil iſt von ihrer unendlichen Vorſtellkraft, nicht als gut angeſehen, demnach auch von uns nicht als gut angeſehen, oder, wie ſich Spinoza auszudrücken pflegt, nichtbejahet werden. P. III. Prop. 10. Nun folgen alle unſere Vorſtellungen als Theile der nothwendigen Modificazionen der unendlichen Denkkraft und Ausdähnung, in einer nothwendigen Verbindung auf einander: wenn wir alſo etwas begehren, d. h. eine Idee von einem nicht wirklich empfundenen Gut haben, ſo iſt dieſe Idee eingekleidet in angenehme Modificazionen des Körpers: folglich iſt ſie (nach den obigen Lehrſätzen) eine Erweiterung unſers Weſens, die wir als gut empfinden müſſen. Folglich entſtehet die Vorſtellung des Guten aus dem Begehren, und nicht das Begehren aus der Vorſtellung des Guten. — Es ſcheint in dieſen Lehrſätzen oft, als ob Spinoza den Unterſchied unter Vergnügen und Begehren, unter Mißvergnügen und Verabſcheuen aufheben wolle. Indeß widerſpricht er ſich offenbar, wenn er an andern Orten (durchgängig im IV. Th.) zugiebt, daß die Seele immer beſtrebt ſey (conatur), angenehme Vorſtellungen der Phantaſie zu beleben, bis zum Grad der wirklichen Empfindung. Hier iſt doch alſo der Conatus etwas der angenehmen Vorſtellung der Phantaſie Nachfolgendes. Das einzige, wodurch er dieſen Widerſpruch einigermaßen mildert, iſt der

von ihm niemals vergeſſene Zuſatz, daß dieſe Beſtrebungen eigentlich nicht anzuſehen ſind als Wirkungen der vorgegangenen Vorſtellung, ſondenn der ewigen Geſetze der Nothwendigkeit. Allein der Widerſpruch, dünkt mich, bleibt immer derſelbige. Denn wenn die Beſtrebungen des Willens auf gewiſſe vorhergehende Phantaſien nothwendig erfolgen: ſo folgen ſie doch darauf; und ſo iſt doch allemal der Niſus des Willens etwas anders, als die Thätigkeit des Denkens.

§. 360.

Das, was begehrt wird, iſt ein Gut (61); was verabſcheut wird, ein Uebel. Demnach iſt das allgemeine Objekt des menſchlichen Begehrens, die Vollkommenheit des Zuſtandes (348), ein Gut, und die Unvollkommenheit deſſelben ein Uebel: und der naturmäßige Wille (338) begehrt alles unter der Idee eines ſubjektifen Gutes.

§. 361.

Sollte der Menſch etwas begehren, was, in der Idee, nicht ein Gut wäre, ſondern ein Uebel: ſo müßte er beſtrebt ſeyn können, nach der Einſchränkung ſeines Grundvermögens (348).

Ueber das weſentliche Beſtreben des Menſchen ſeine Kraft zu erweitern, iſt viel Gutes geſagt in **Cochius Preisſchrift von den Neigungen**. — Im übrigen iſt für dieſe Wahrheit kein Beweis nöthig. Indeſſen haben ſie doch viele unter den Scholaſtikern,

z. B. Scotus und Occam, wirklich beſtritten; deren Grübeleyen man in *Horneji* Philoſ. Moral. II. 4. p. 179. ſeqq. ſehen kann. — Spinoza ſagt Eth. P. III. Prop. 9. Schol. das Paradoxon: daß der Menſch die Dinge nicht darum begehre, weil er ſich dieſelben als ein Gut vorſtelle, ſondern ſich die Dinge darum als ein Gut vorſtelle, weil er ſie begehre. Jedoch dieſes hängt mit ſeiner ganz eignen pſychologiſchen Theorie des Willensvermögens zuſammen. (Anm. zum 359. §.)

§. 362.

Was der Menſch nicht mit Vergnügen empfinden kann, das iſt auch, für ſeinen Willen, kein möglicher Gegenſtand des Begehrens.

§. 363.

Der Menſch kann überhaupt nichts empfinden, als ſeinen Zuſtand; nichts mit Vergnügen empfinden (362), folglich auch nichts begehren, als die Vollkommenheit des Zuſtandes. Nun iſt die Vollkommenheit des Zuſtandes das ſubjektife Gut (63, 359, 360): folglich kann der Menſch, naturmäßig, nichts wollen, als nur ein ſubjektifes Gut. Das objektife Gut kann er, als begehrenswerth, nur denken.

§. 364.

So iſt alſo das ſubiektife Gut, d. h. die Vollkommenheit des Zuſtandes, die nächſte Materie aller angenehmen Empfindungen, und das

Ziel aller Begehrniſſe des naturmäßigen Willens (363).

§. 365.

Die Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit der Gegenſtände, an ſich ſelbſt, und abgeſehen von dem Zuſtande, wird gedacht, beurtheilt (363); aber nicht empfunden: und dieſes Urtheil iſt nicht Vergnügen oder Mißvergnügen, ſondern Wohlgefallen oder Mißfallen (N. Anthrop. 629. ff.): folglich eine Aeußerung des Erkenntniß, nicht des Empfindungsvermögens.

Wenn, in der Wolfiſchen und Baumgartenſchen Erklärung des Vergnügens, unter der undeutlich oder ſinnlich erkannten Vollkommenheit, verſtanden werden ſoll eine Vollkommenheit nicht des Zuſtandes, ſondern der Sache: ſo iſt dieſe Erklärung offenbar falſch. Wolfii Pſych. Emp. §. 511. *Voluptas eſt intuitus ſeu cognitio intuitiua perfectionis, ſiue verae, ſiue apparentis.* Etwas näher kommt meinem Begriffe die Baumgartenſche Definizion; **Metaph.** §. 486. **Wolf** bezieht ſich, aber nicht mit völligem Recht, auf **Carteſens** Erklärung: denn **Cartes** meint nicht die Vollkommenheit der Sache, ſondern unſerer Perſon, und führt endlich alles auf die Eigenliebe hinaus. *Carteſii* Epp. Tom. I. Ep. III. p. 11. **Wolf** aber, wie man gleich aus dem darauf folgenden 512. §. ſehen kann, meinet die Vollkommenheit der Sache.

§. 366.

Weil 1) die Vorſtellung des vollkommenen oder unvollkommenen Gegenſtandes, und mithin die wohlgefällige oder mißfällige Beurtheilung deſſelben (365) deutlicher iſt, als die allemal undeutliche Vorſtellung des Zuſtandes; und ſonach über die Empfindung hervorragt; 2) die Empfindung oft, für einzelne Augenblicke, verſchwindet und dem Denken oder Beurtheilen des Gegenſtandes Platz macht: ſo entſtehet, aus dieſer Beſchäftigung mit dem Gegenſtande, der Anſchein, daß er ſelbſt die nächſte Materie der Empfindung ſey (364); ob wohl er eigentlich nie empfunden, ſondern nur gedacht werden kann.

§. 367.

Auf gleiche Weiſe können die Vollkommenheiten des Gegenſtandes, für ſich allein, nur geſchätzt, aber, getrennt von dem vorhergeſehenen Einfluſſe auf den ſelbſteigenen Zuſtand, nicht begehrt werden.

§. 368.

Indem aber, während dem Begehren, zugleich das Erkenntnißvermögen beſchäftigt iſt mit der Vollkommenheit des begehrten Gegen-

ſtandes: ſo entſtehet, wie oben (366), der Anſchein, daß dieſe Vollkommenheit, und in ſofern der Gegenſtand ſelbſt, begehrt werde; obwohl nur begehrt wird die Vollkommenheit des Zuſtandes.

---

## II.

## Ueber das moraliſche Verhältniß der Subjektifität des Begehrungsvermögens gegen den Begriff der Tugend.

### §. 369.

Dieſe Subjektifität des Willens (343) iſt, nach Ausweiſung der anderwärts beygebrachten Grundſätze, entgegen der Idee der reinen Moralität, welche, in dem Ideal des göttlichen Willens, Heiligkeit heißt (19. 32). Denn in dieſer findet nicht Statt der Unterſchied eines objektifen und ſubjektifen Grundes (204); alſo auch nicht die Hinſicht auf das ſubjektif Gute (360), oder auf den Zuſtand (363).

### §. 370.

Die Subjektifität des menſchlichen Willens (343) iſt aber, an ſich, nicht entgegen der Idee

der pflichtmäßigen Moralität, welche Tugend genannt wird (32). Das iſt ſie nur, wenn und wiefern ſie eigennützig iſt, nach der §. 285. gegebenen Erklärung des Worts und Begriffes; alſo, wenn und wiefern das von dem Willen in Hinſicht genommene ſubjektiſe Gut Wohlergehen iſt, und beruhet in der Vollkommenheit des kosmiſchen, nicht des moraliſchen, Zuſtandes.

## §. 371.

Wiefern aber in dem Menſchen auch dieſes ſubjektif nicht nothwendig, ſondern nur zufällig iſt, daß er das eigennützige Intereſſe des Wohlergehens (282) verläugnet und die moraliſche Glückſeligkeit der phyſiſchen (281), d. h. die moraliſche Vollkommenheit des Zuſtandes der kosmiſchen vorziehet: ſofern iſt in ihm möglich die tugendwidrige Handlungsweiſe. Die Möglichkeit einer Handlungsweiſe in einem Geſchöpf iſt eine Anlage: ſonach iſt in dem Menſchen eine tugendwidrige Anlage; welche, in Anſehung ihrer Stärke, genannt werden kann ein Hang und, in Anſehung ihres Widerſtreits mit dem Moralgeſetz, ein Hang zum Böſen. Böſe iſt jedoch dieſer Hang zum Böſen, nur da, wo er überwieget.

§. 372.

Die Gefahr, welche die Tugend, bey dieſem, nur durch die Vernunft und Freyheit überwindlichen, Hange zum Böſen, läuft, iſt zu erwägen, 1) in Anſehung des tugendhaften Zweckes (18) und 2) des tugendhaften objektifen und ſubjektifen Grundes (18).

Das radikale Böſe in dem Menſchen, welches Kant, Relig. der Vern. S. 24. ff. als die Folge einer freyen That darſtellt, um es zu einem Gegenſtande der Zurechnung und Beſtrafung zu machen, iſt, Kants ſelbſteigenem Geſtändniſſe nach, unbegreiflich.

§. 373.

1) In Anſehung des Zweckes (372). Indem der Menſch nichts mit Vergnügen empfindet und mithin nichts unmittelbar begehret, als die Vollkommenheit ſeines Zuſtandes; die Vollkommenheit anderer Dinge nur mit Wohlgefallen billigt und als begehrungswerth erkennt (363—367): ſo muß die objektife Glückſeligkeit (148), um von ihm wenigſtens mittelbar begehrt zu werden, erſt übergehen in eine Vorherſehung der ſelbſteigenen; d. h. jene muß ihm erſcheinen als ein Mittel zu dieſer.

§. 374.

Leicht kann der Menſch bey dieſer Einrichtung ſeines Willensvermögens (373), wenn Irrthümer des Verſtandes mitwirken, irre geleitet werden, die ſelbſteigene Glückſeligkeit oder das ſubjektife Gut nur zu finden in Wohlergehen (282), nicht in moraliſcher Zufriedenheit (283). Und ſo befolgt er keine andere Beſtimmung, als die ſubjektif kosmiſche (113) und erfüllt die objektif moraliſche (112) nur als eine niedere, d. h. nur da wo ſie erſcheint, als ein Mittel von jener.

§. 375.

Dieſe Geſinnung (374) hebt alle Tugend auf, und geſtattet nichts als Klugheit. Sie kann oft Gutes wirken, aber nie Gutes thun.

§. 376.

Wenn bey dieſer Geſinnung (374) der Menſch, entweder durch ſeine Verhältniſſe, in Anſehung ſeines Wohlergehens, unabhängiger iſt von dem Urtheil und von dem Beytrag Anderer, (dieß iſt ſehr häufig der Fall bey den Hohen und Reichen); oder, vermöge der Härte ſeines moraliſchen Gefühls, durch das Bewußtſeyn übelwollender Handlungen nicht geſtöhrt wird in dem

Genuß des Wohlergehens: ſo fällt weg auch das Intereſſe der Klugheit (375), welches ihm, (wenigſtens als einen niedern Zweck) anempfehlen könnte, den objektifen Zweck, den die Tugend befördert. Die Folge davon iſt, daß er dann nicht allein nichts Gutes thut, ſondern auch viel Böſes; und Gutes wirkt nur kosmiſcher Weiſe, ohne Bewußtſeyn und Willen (111. 114).

§. 377.

2) In Anſehung des objektifen Grundes (372). Jeder Menſch iſt ſich zwar, undeutlich, des Moralgeſetzes (171) bewußt; und keiner kann, oder will widerſtehen der logiſchen Evidenz ſeiner Vorſchrift: alſo iſt die Anerkenntniß der moraliſchen Verbindlichkeit (175), vermöge der Verfaſſung des menſchlichen Verſtandes, abſolut nothwendig. Aber dennoch iſt bey der erwieſenen Subjektifität des Begehrungsvermögens (343) ſehr leicht die egoiſtiſche Einbildung, daß das Moralgeſetz verbindlich ſey nur wiefern es einſtimme mit dem Triebe des Wohlergehens (282).

§. 378.

Bey dieſer Denkungsart (377) wird das Moralgeſetz entweder nicht verſtanden und verwechſelt

mit der Regel des Naturtriebes, (225); oder nicht anerkannt und dem Naturtriebe förmlich untergeordnet; vermöge einer in der Subjektifität des Begehrungsvermögens beruhenden allzu großen Einbildung von der Alleinwichtigkeit der Anſprüche auf Wohlergehen (282).

§. 379.

3. In Anſehung des ſubjektifen Grundes (372). Ob auch anerkannt wird das Moralgeſetz und, in demſelben, der abſolut wahre Grund des tugendhaften Handelns (378): ſo bleibt dennoch in der Subjektifität des Begehrungsvermögens der Hang, ſich bey der Befolgung des Moralgeſetzes beſtimmen zu laſſen durch ſolche Antriebe, welche durchaus beruhen in dem Intereſſe des Wohlergehens (285).

§. 380.

Bey dieſer Denkungsart (379) wird die Tugend von dem Menſchen theoretiſch geglaubt, ſinnlich gewollt, aber nicht moraliſch befolgt.

§. 381.

Die Subjektifität des naturmäßigen Willens wird jedoch mit der Tugend, in allen drey Rückſichten (373, 377, 379), vereinbar, wenn der

Menſch anerkennt den Zweck der objektiſen Glückſeligkeit, als den Endzweck an ſich (78); 2) anerkennt den in dem Moralgeſetze (171) aufgeſtellten Grund als abſolut wahr (168); 3) befördert den objektifen Endzweck und befolgt das Moralgeſetz durch uneigennützige Antriebe, welche bey dem, von der dürftigen Natur eines endlichen Geſchöpfs untrennbaren Streben nach Glückſeligkeit (348), nicht das Wohlergehen (282) ſuchen, ſondern die moraliſche Zufriedenheit (283).

## Anderer Abſchnitt.

## Von der Sinnlichkeit, als einer beſondern Eigenſchaft des menſchlichen Willens.

§. 382.

Daß die Sinnlichkeit nicht, ſo wie die Subjektifität (343), eine weſentliche Eigenſchaft eines jeden endlichen Willens, ſondern eine beſondere Einſchränkung des menſchlichen iſt: das iſt vorläufig geſagt in dem 289 §. und wird erwieſen in der I. Lehre dieſes Abſchnitts.

Auch die kritiſchen Philoſophen gebrauchen, in der Moral, das Wort Sinnlichkeit für endliche Beſchränkung des Willens überhaupt.

§. 383.

Dieſer Abſchnitt handelt, in drey Lehren: 1) von dem phyſiſchen Grunde der Sinnlichkeit; 2) von ihren Folgen, in Anſehung der Moralität; 3) von der Eintheilung des Willens in den vernünftigen, und ſinnlichen.

## I.
## Begriff der Sinnlichkeit überhaupt, und Erörterung ihres phyſiſchen Grundes in der menſchlichen Natur.

§. 384.

1. Ein Thier iſt ein lebendiges Geſchöpf, deſſen ganzes Vorſtellungsvermögen eingeſchränkt iſt auf den Zuſtand ſeines Körpers; ſo, daß es nichts mit Klarheit ſich vorſtellt, als was darauf Bezug hat; und folglich auch nichts begehrt, und mit Vergnügen empfindet, als den Wohlſtand dieſes Körpers.

§. 385.

Der Wohlſtand eines thieriſchen Körpers (385) beſtehet in ſeiner Tüchtigkeit zum Leben. Dieſem nach iſt der Gegenſtand des thieriſchen Grundtriebes: phyſiſches Leben.

§. 386.

Dieſem Triebe des Lebens iſt, als dem thieriſchen Grundtriebe (385), untergeordnet das Streben nach körperlichem Wohlſeyn; wiefern das Gefühl davon die Tüchtigkeit zum Leben (385) ankündigt. Daher, in der Anthropologie, der Unterſchied unter unmittelbaren, und mittelba-

ren thieriſchen Beſtrebungen und Empfindungen.

§. 387.

Das Thier iſt keines Wohlgefallens fähig; vermöge der Definizion des Wohlgefallens, (365 N. Anthrop. §. 629); ſondern nur des Vergnügens.

§. 388.

Alles Vergnügen des Thieres iſt körperliche Luſt; d. h. ein mehr, oder weniger erhöhtes Gefühl des Lebens und des körperlichen Wohlſeyns (384).

§. 389.

2. Ein reiner (endlicher) Geiſt iſt ein Geſchöpf, deſſen Vorſtellungsvermögen empfänglich iſt für alle Gegenſtände der Wirklichkeit und Möglichkeit; fähig des Wohlgefallens (365, 387) an allen von ſeinem eigenen Zuſtande noch ſo weit getrennten Vollkommenheiten. Aber, außer dem Wohlgefallen, auch Vergnügen — kann ein endlicher Geiſt, wegen ſeiner Dürftigkeit empfinden nur da, wo die objektife Vollkommenheit mit der ſubjektifen zuſammenhangt und in die Vollkommenheit des Zuſtandes übergehet (363).

§. 390.

Die geiſtige Vollkommenheit beſtehet in Erkenntniß und Moralität. Dieſemnach iſt der Grundtrieb eines reinen (endlichen) Geiſtes (389) Erkenntniß und Moralität; und nichts kann ihm Vergnügen gewähren, als das Bewußtſeyn eines, in dieſer, oder jener Rückſicht, vollkommenen Zuſtandes.

§. 391.

Daß das Begehrungsvermögen eines endlichen Geiſtes (389) ſofern es ausgehet auf die Vollkommenheit des ſelbſteigenen (geiſtigen und moraliſchen) Zuſtandes (390), ſubjektif iſt, darum aber nicht nothwendig eigennützig ſeyn muß: das iſt geſagt und erwieſen in der II. Lehre, 236.

§. 392.

3. Das ſinnliche Weſen, der Menſch iſt eine Zuſammenſetzung von Thier und Geiſt (384, 389); oder mit andern Worten: ein mit einem thieriſchen Körper dergeſtalt verbundener Geiſt, daß er dieſen Körper und deſſen Zuſtand fühlt und weil er ihm, vermöge dieſes Verhältniſſes, eine Quelle des Vergnügens und des Schmerzes werden kann, das Intereſſe für den Wohlſtand deſſelben vereinigt, mit dem Intereſſe des geiſtigen Triebes (390).

Ich kenne, auch unter den Neuern, keinen Weltweiſen, der den innern Grund der Sinnlichkeit des Menſchen, in den Verhältniſſen des Geiſtigen mit dem Thieriſchen, ſo deutlich einſähe, wie Plato. Man findet in ſeinem Timäus, vorzüglich aber in dem Phädon, (p. 66. ſqq. p. 82. ſeqq.) ohne den mindeſten Zwang, alle Hauptſätze, auf die es hier ankommt: nämlich, daß die Seele, in dieſem Erdleben, ihrer geiſtigen Natur zuwider, Intereſſe nehmen, muß an dem Zuſtande, des ſie umgebenden thieriſchen Körpers; daß, dieſem Verhältniſſe gemäß, alles, was ſie begehrt und mit Vergnügen empfindet, die Form körperlicher Luſt hat; und daß die körperliche Luſt das Ziel aller tugendwidrigen Neigungen iſt, indem ſie zugleich den Anſchein des wahren Guten annimmt. Ἡ ψυχη ἀναγκαζεται ἁμα τε ἡσθηναι ἢ λυπηθηναι σφοδρα, ἐπι τῳ και ἡγεισθαι περι ὃ ἂν μαλιστα τουτο πασχῃ, τουτο ἐναργεστατον τε καὶ ἀληθεστατον ἐιναι, ὀυχ οὑτως ἐχον. Ἐν τουτῳ τῳ παθει μαλιστα καταδειται ἡ ψυχη ἀπο σωματος, ὁτι ἑκαστη ἡδονη και λυπη ὡσπερ ἡλον ἐχουσα προςηλοι αὐτην προς το σωμα και προςπερονᾳ και ποιει σωματοειδη, δοξαζουσαν ταυτα ἀληθη ἐιναι, ἁπερ ἂν το σωμα φῃ. (Phaed. p. 65. ſeqq. 82 ſeqq. Tim. p. 83. vergl. Phaedr. p. 246. Tom. III.) Plato betrachtet den thieriſchen Körper, als das Hinderniß der geiſtigen Vollkommenheit, auch wiefern er die Urſache der ſinnlichen Vorſtellungsart unſerer Denkkraft ſey, das reine Denken reiner Begriffe unmöglicher mache, welches, wie wir oben geſehen haben (Anm. z. 336. §.), nach ſeinem Syſtem, zur Tugend nothwendig erfordert wird. Was Plotin Enn. IV. Lib. IV. 18 — 21. über den Grund der Sinnlichkeit in dem Körper ſagt, kann ziemlich als ächt Platoniſch angeſehen werden. — Die Stoiker ſcheinen hierüber nicht ſo deutliche Begriffe gehabt zu haben: ſie ließen es bloß bey metaphyſiſchen Nebenideen von dem göttlichen Urſprung

der Seele bewenden; reden viel von der Nichtigkeit der ſinnlichen Neigungen ohne je zu erklären, wiefern der Körper die Quelle derſelben iſt. Arrian. I. 9. Ant. III. 3. Sen Conſolat. 11. vergl. Cic. Tuſc. I. 43. — In den ſpätern Zeiten ſind dieſe Lehrſätze des Plato theils vergeſſen, theils, aber, ohne allen Grund, verworfen worden. Denn ſie gehören doch gewiß zu den wahrhafteſten und fruchtbarſten Reſultaten der Anthropologie, aus denen wir erſt eine richtige Definition der Sinnlichkeit gewinnen. Wenn die chriſtlichen Sittenlehrer den Körper gegen Platons Anklage, daß er der Grund der Sinnlichkeit ſey, in Schutz nehmen: ſo geſchieht es vermöge des Dogma von dem angeerbten Verderbniß; welches man ſo, aus dem Einfluß des Körpers, nicht zu erklären verſtand. Ich erinnere mich auch, geleſen zu haben, daß durch dieſe Lehrſätze die leibliche Auferſtehung aufgehoben werde. Sokrates, im Gegentheil, baut darauf die feſteſte Hoffnung der ewigen Glückſeligkeit, und zugleich die Rechtfertigung ſeines Entſchluſſes, zur Abwendung des ihm geſprochenen Urtheils keinen Schritt zu thun. Plat. in Phaed. p. 67—70. — Man pflegt auch dieſe Darſtellung der menſchlichen Natur, in der philoſophiſchen und kirchlichen Geſchichre, als den erſten Keim der aſzetiſchen Schwärmerey aufzuſtellen: allein die Praxis der Entſinnlichung iſt weit früher geweſen, als alle Theorien der Sinnlichkeit; und ich ſehe Aſzetiſmus in Zeitaltern, wo an Philoſophie noch nicht zu denken war. Die Nebenideen von der göttlichen Abſtammung des menſchlichen Geiſtes, von ſeiner urſprünglichen ſinnlichen Reinheit und Glückſeligkeit, von ſeiner Einkerkerung in den thieriſchen Leib und von der Befreyung deſſelben durch den Tod — alle dieſe Nebenideen, welche in Platons Syſtem den Hauptgedanken umgeben, möchten wohl, ſammt

dem Hauptgedanken ſelbſt, viel eher aus entwickelten Gefühlen des Aſzetiſmus hervorgegangen ſeyn, als daß der Aſzetiſmus durch praktiſche Anwendung dieſer Ideen hätte entſtehen ſollen. Daß aber auch ein Pythagoras, bey dem Aſzetiſmus ſeiner Reinigungsmoral, der ich an einem andern Orte erwähnen werde, von Begriffen dieſer Art nicht geleitet worden ſey: davon kann ich mich nicht überzeugen; ungeachtet es ein wahrer Gelehrter, Meiners, (Geſch. d. Wiſſ. 1. Th. S. 548.) behauptet: 1) weil beglaubte Schriftſteller es erwähnen, daß Pythagoras den menſchlichen Geiſt aus dem göttlichen ableitet; Cic. N. D. I. 3. Sext. adu. Phyſ. I. p. 580. 2) weil die Darſtellung des menſchlichen Körpers, als eines Grabes, oder Kerkers, vom Cicero (Fragm. p. 1097. Ed. Ern.), überhaupt den älteſten Dichtern zugeſchrieben wird; deren Schriften wir nicht genug kennen, um dem Cicero hierinn zu widerſprechen; 3) endlich, weil die Pythagoriſche Seelenwanderung, zumal ſoferne ſie in thieriſche Leiber hingehet und als eine Strafe der Seele angeſehen wird, (l. Anm. 3. 1034), an dieſe Ideen ſehr nahe angrenzt.

§. 393.

Aus dieſen Erörterungen (384—392) gehet hervor folgende Definizion der Sinnlichkeit: Vermiſchung der Geiſtigkeit und Thierheit, in der Natur eines endlichen Weſens. Wir kennen nur ein einziges Geſchöpf dieſer Art: den Menſchen.

§. 394.

Die Metaphyſik betrachtet den Menſchen, einſeitig, als Geiſt; die Phyſiologie, einſeitig, als

Thier: die Moral betrachtet ihn im Ganzen, als ein ſinnliches Geſchöpf, als Menſch (393).

§. 395.

Der Geiſt des Menſchen, ſofern er nebenbey einen thieriſchen Körper empfindet und belebt (392), iſt nicht bloß ein Geiſt, ſondern zugleich eine Thierſeele. Das ſcheint die mißverſtändliche Unterſcheidung einer anima rationalis, und anima ſenſitiua ſagen zu wollen.

Dieſe Unterſcheidung des ευλογιςικον und ἀλογον in der menſchlichen Seele ſcheint, unter den Alten, faſt allgemein geweſen zu ſeyn. Cicero (Tuſc. IV. 5.) ſchreibt ſie ſchon dem Pythagoras zu; und man kann ſogar vom Epikur ſagen, daß er ſie in einem gewiſſen Verſtande annimmt; Lucret. III. 140 ſeqq. Diog. IX. 66. Von dem ἀλογῳ insbeſondere machen ſie wiederum Unterabtheilungen; welche wenigſtens darum intereſſant ſind, weil ſie die Ideen der Alten, von der Verfaſſung der menſchlichen Natur und von den Verhältniſſen der Seele mit dem thieriſchen Körper, einigermaßen aufklären. Plato unterſcheidet, in dem ἀλογῳ, das ἐπιθυμητικον, und θυμικον, thieriſches Empfindungs- und Beſtrebungs-Vermögen; Tim. p. 70. Tom. III. In das ἐπιθυμητικον iſt, wenigſtens hier, die Empfänglichkeit des Vorſtellungsvermögens für die Sinneneindrücke oder die αισθησις mit eingeſchloſſen; die er auf alle Weiſe zu dem ἀλογῳ rechnet, ſofern ſie von dem eigentlichen Vorſtellen oder Denken noch unterſchieden und weiter nichts iſt, als eine körperliche Veränderung der Organen. — Ariſtoteles theilt das ἀλογον in das θρεπτικον und αισθητικον. Jenes, welches er auch den Pflanzen

beylegt, iſt die Lebenskraft, durch die der menſchliche Körper, in ſeinen unwillkührlichen, eigentlich thieriſchen Verrichtungen, wirkſam iſt: dieſes enthält, außer der Empfänglichkeit für die Sinneneindrücke, auch die Empfänglichkeit für Luſt und Schmerz, ſammt dem thieriſchen Beſtrebungsvermögen, in ſich. Dieſes Letztere nennt er ebenfalls, wie Plato, das ἐπιθυμητικον. An. II. 2. Nicom. I. 13. M. Mor. I. 5. — Bey dem αισθητικῳ darf man hier nicht etwan an das ſinnliche Vorſtellungsvermögen denken, ſofern Anerkennen, Bewußtſeyn und überhaupt Denkkraft dazu erfodert wird. Daß αισθανεσθαι nichts iſt, als das leidendliche Aufnehmen der Eindrücke und bey weitem nicht ἐπιςημη, d. h. denkendes Vorſtellen des Gegenſtandes: das hat Plato ganz eigen in dem Theätet, und Ariſtoteles in dem II. B. de An. 2, 3. ausgeführt. Letzterer nennt das eigentliche, denkende Vorſtellungsvermögen, um allen Mißverſtand zu verhüten, κοινη αισθησις. — Ob die Alten bey jenen Haupt- und Unterabtheilungen der Seele, wirklich und ſubſtanziell abgeſonderte Seelen, oder nur unterſchiedene Kräfte, Eigenſchaften; oder, wie ſie ſich auch ausdrücken, Formen (ειδη) und gleichſam Theile verſtanden haben: darüber läßt ſich noch ſtreiten. Jedoch würde es ſchwer ſeyn, den Streit auf eine entſcheidende Weiſe auszumachen. Indeſſen glaube ich das Letztere, bis zum vollendeten Beweiſe des Gegentheils: ohne dabey auf die Autorität des Pſeudo-Plutarch (Plac. IV. 21.) oder des Stobäus (Ecl. phyſ. p. 107.) das Mindeſte zu rechnen. Plato drückt ſich darüber nie deutlich aus; ob wohl nicht zu leugnen iſt, daß er das ἐυλογιςικον und ἀλογον, zuweilen nicht nur wie zwey unterſchiedene Seelen, ſondern beynahe wie zwey ſich widerſprechende Perſonen darſtellt. Jedoch ſind dieſe

Darſtellungen bey ihm wirklich mehr moraliſch, als metaphyſiſch. Was mich, in Anſehung des Plato, am meiſten zweifelhaft machen könnte: das wäre die Auslegung des Galen; der in dem V. und VI. Buche de Hipp. et Plat. Decr. Platons Lehrſätze durchaus auf unterſchiedene Seelenſubſtanzen deutet. Allein hier wäre die erſte Frage: was verſteht Galen unter Subſtanz, wenn er ſagt, Plato habe nicht bloß Kräfte und Theile gemeint? Sodann muß man auch bedenken, daß Galen in dieſem Werke den Chryſipp widerlegt; der, wenigſtens in ſeinem Buche von den Affekten, (denn in einem andern, von der Seele, ſchreibt er, wie Galen ſagt, ganz anders), jene Unterſcheidung unbedingt aufhob, und was die Hauptſache iſt, bey den Seelenwirkungen dem Herzen alles, und dem Gehirn, in welchem Galen, nach dem Plato und Hippokrates, das λογιστικον ſetzte, gar keinen Antheil zuſchrieb. Indem er dadurch der mediziniſchen Theorie des Galen in den Weg trat: ſo reizte er dieſen Dogmatiker zu einem deſto ſtärkern und auffallendern Widerſpruche. Galens phyſiologiſche Sonderung der ſo genannten drey Funkzionen erfoderte es, daß die drey ihnen vorſtehenden Prinzipe ganz von einander getrennt wurden. Und das bewirkt Galen, indem er die functiones animales vom Gehirn, die vitales vom Herzen, die naturales von der Leber herleitet; anſtatt daß Chryſipp alles in das Herz zuſammendrängt. — Selbſt die Scholaſtiker, wenigſtens die angeſehenſten unter ihnen, Thomas v. Aquino, Scotus, Suarez u. a. haben ſich ſo darüber erklärt. Aber den Averroiſten und einigen Neu-Platonikern, (Stobäus macht a. a. O. unterſchiedene namhaft) kann mit Grund der widerſinnige Gedanke beygelegt werden, daß es in der menſchlichen Natur mehrere Seelen gebe. — Was iſt nun aber bey den Alten das ἀλογον, wenn es

nicht eine beſondere Seele, und auch nicht bloß eine moraliſche Abſtrakzion iſt? Ich meinte es ehedem, (in den ältern Ausgaben der Aphoriſmen,) ſehr natürlich zu erklären, durch körperliche Reizbarkeit, und die oben angeführten Subdiviſa, das θρεπτικον, αισθητικον u. ſ. w. überhaupt durch körperliche Kräfte. Allein das war, wie ich jetzt überzeugt bin, der Phyſiologie der Alten ganz entgegen; in der mir nichts ſo deutlich hervorleuchtet, als der Grundſatz, daß alle Wirkungen in der menſchlichen Natur, die thieriſchen, wie die geiſtigen, von einem und demſelben Prinzip, von der eigentlich ſo genannten Seele abhangen. Dieſes ſcheint mir, beſonders in Anſehung des Ariſtoteles, unwiderſprechlich. Sein Syſtem (ſ. die obigen Stellen), iſt kürzlich dieſes. In jedem Subjekte, ſofern es als leidendlich betrachtet wird, muß ein ſelbſtthätiges Prinzip ſeyn, welches den Grund der Veränderungen enthält, die in ihm entſtehen. Ein ſolches Prinzip iſt, fürs erſte noch ohne alle Hinſicht auf geiſtiges Wirken, ψυχη, anima. — (Dieſes iſt die Grundbedeutung des Wortes ψυχη bey den griechiſchen Weltweiſen; wie man, unter andern, ſehr deutlich in Plat. Legg. X. ſiehet; wo es durchgängig nichts anders heißt, als das bewegende Prinzip in der Materie; vergl. I. Anm. z. 1044. §. S. 621. —) Ein ſolches Prinzip, eine ſolche ψυχη oder εντελεχεια iſt nun auch in dem menſchlichen Körper, die eigentlich ſogenannte Seele; in welchem es als die wirkende Urſache aller Verrichtungen (oder, wie unſere Phyſiologie es nennt, Funkzionen) beſteht: ſie iſt der Grund von der ganzen Natur des Menſchen. Es giebt aber, in der menſchlichen Natur zweyerley Funkzionen: Einige ſind nothwendig mit Bewußtſeyn verbunden: Vorſtellungen, Gedanken u. ſ. w. und beruhen in dem ἐυλογιϛικῳ oder διανοητικῳ: ſie ſind dem Menſchen eigenthümlich. Andere gehen

ohne Bewußtſeyn von Statten und hangen von dem ἀλογῳ ab. Dieſe kommen zum Theil auch dem Pflanzenreiche zu; (die Pflanzen ſind beſeelt vermöge ihres Zuſammenhanges mit der allgemeinen Naturkraft), ſofern ſie in der Lebenskraft beruhen und überhaupt nur die Erhaltung des Körpers zum Erfolg haben. Hier wirkt die Seele als das θρεπτικον. Zum Theil aber beruhen ſie in einem eigentlich thieriſchen Vermögen: in der Empfindlichkeit für Sinneneindrücke; το ἀισθητικον; womit das thieriſche Beſtrebungsvermögen (επιθυμητικον) zuſammenhangt. Beyde Funkzionen nun, die geiſtigen und die thieriſchen, oder wohl gar nur belebenden, ſind Wirkungen des ſelbſtthätigen Prinzips, welches ψυχη heißt, und je nachdem es der einen, oder der andern vorſtehet, ἐυλογιστικον, oder ἀλογον genannt wird. In ſofern aber ſcheint die Denkkraft doch eine eigne Art der Seele zu ſeyn, (ἐοικε ψυχης γενος ἑτερον εἰναι: dieſes heißt doch nicht, ſie iſt eine beſondere Subſtanz.); weil ſie trennbar von jenen niederen Vermögen iſt, welche in dem Menſchen den thieriſchen Körper vorausſetzen und, in dieſem Körper, ſelbſt von einander untrennbar ſind. Denn immer erweiſet ſich die ψυχη, in dem thieriſchen Körper, als Lebenskraft (als das θρεπτικον) und als Reizbarkeit (als das ἀισθητικον) zugleich: beydes iſt innigſt verbunden. Aber als Denkkraft, (als das διανοητικον), kann die Seele wirkſam ſeyn auch für ſich allein: das heißt man könnte ſich die Seele als Denkkraft vorſtellen ohne daß ſie als Thierſeele wirkte: aber als Thierſeele als ἀλογον, kann ſie nicht wirken, ohne die genaueſte Verbindung des ἀισθητικον mit dem θρεπτικῳ. Hier iſt es (An. II. 2) wo Herr Tiedemann den Ariſtoteles über der ſubſtanziellen Abſonderung der anima rationalis von der anima ſenſitiua zu betreffen glaubt Geiſt u. ſpek. Ph. II. Th. S. 324. vergl. Buhlens Geſch. d. Phil. II. Th. S.

320. da doch Ariſtoteles unmittelbar vorher aus- drücklich ſagt: ἡ ψυχη τουτων ἐστιν ἀρχη, και τουτοις ὡρισαι θρεπτικῳ, αισθητικῳ, διανοητικῳ. An einem andern Orte (l. c. I. 13) zeigt er die Unmöglichkeit, daß die Seele, ob ſchon ſie ſo vielerley Wirkungen hervorbringe, in mehrere Theile getheilt ſeyn könne. — Minder deutlich und beſtimmt drückt ſich Plato über dieſen Punkt aus; der überhaupt jene Abthei- lung mehr für die Sittenlehre, als für die Anthropo- logie zurichtet. Am meiſten Rückſicht auf dieſe nimmt er noch in dem Timäus. Und da ſehe man nun, wie innig er bey der erſten Bildung des Men- ſchen das Geiſtige mit dem Thieriſchen verbindet, ohne einer beſondere thieriſche Seele nur entfernt zu gedenken; wie er namentlich die Betäubung oder Berauſchung ſchildert, welche die Seele, die Denk- kraft, einnimmt, indem die thieriſchen Bewegungen (des Umlaufs, der Ernährung u. ſ. w.) allenthalben auf ſie drängen: p. 44. Weiter betrachte man, wie Plato der Seele, in der eigentlichen Bedeutung, dem denkenden Subjekt, dem φρονιμῳ, ein Gefühl des ganzen thieriſchen Körpers beylegt. Die Theile deſ- ſelben ſind theils empfindliche, theils unempfindliche. Jene ſind das ευκινητον dieſe das δυσκινητον in dem Körper: hier führt er die Knochen zum Beyſpiel an: Wenn in dem ευκινητῳ die mindeſte Veränderung (βραχυ παθος) entſteht, ſo wird ſie bis zur Seele fort- gepflanzt (επι το φρονιμον). το γαρ κατα φυσιν ευκινητον ὁταν και βραχυ παθος ἐμπιπτῃ εἰς ἀυτο, διαδιδωσι κυκλῳ μορια ἑτερα ἑτεροις ἀπεργαζομενα, μεχρι περ ἂν ἐπι το φρονιμον ἐλθοντα ἐξαγγειλῃ του ποιησαντος την δυναμιν. p. 64. Alſo ſind empfindliche Theile des thieriſchen Körpers, nach dem Plato, die, welche mit dem φρονιμῳ, mit dem geiſtigen Subjekte ſelbſt, (nicht bloß mit ein anima ſenſitiua) zuſammenhangen. Wie konnte Plato das ſagen, wenn er die thieriſche Empfindlichkeit als

eine bloß körperliche Reizbarkeit anſahe, die von eigentlichen Seelenwirkungen ganz getrennt ſey? Plato trennt zwar das θυμικον und das ἐπιθυμητικον, von dem λογιςικῳ, ſo gar dem Orte nach; aber wenn die Nothwendigkeit es erfordert, ſo können doch die Wirkungen von jenen beyden, in dieſes gelangen. p. 69. Und alles kommt endlich in dem Kopfe, wo die Denkkraft ihren Sitz hat, wiederum zuſammen; von welchem Plato ausdrücklich ſagt, daß er mit dem ganzen Körper zuſammenhange: p. 44. Mithin ſind die Theile, wo das θυμικον und ἐπιθυμητικον ſeinen Sitz hat, nichts anders, als die Werkzeuge, welche unter der eigentlich ſogenannten Seele ſtehen; nicht Behältniſſe beſonderer Seelen, auch nicht von der Seele unabhängige körperliche Kräfte. Gegen dieſe letztere Meinung ſcheint ſich jedoch Herr Tennemann hinzuneigen: wenn ich ihn anders recht verſtehe. Geſch. d. Pl. Ph. III. B. S. 51. — Auch die Stoiker, welche ebenfalls das λογιςικον und ἀλογον unterſcheiden, vereinigen, ſo weit wir ihr Syſtem überſehen konnen, beydes das Geiſtige und das Thieriſche in ein geiſtiges Subjekt, in das ἡγεμονικον, welches auch aus ihrer Theorie der Affekten erhellet. In hoc principali, ſagt Seneca, eſt aliquid rationale et irrationale. Ep. 91. vergl. Diog. VIII. 116. Aus den zehn und mehrerley Abtheilungen der Seele, welche die Stoiker beym Tertullian (An. 24) und beym Pſeudo-Plutarch (IV. 4. Tom. IX.) machen, kommt nicht viel heraus: außer daß man deutlich daran ſehen kann, wie dieſe Abtheilungen bey den Alten überhaupt zu verſtehen ſind. Denn wer ſollte z. B. im Ernſte glauben, daß je ein vernünftiger Menſch, eine beſondere ſprechende Seele denken konnte?

## §. 396.

Der phyſiſche Grund des Intereſſe, welches der Geiſt in dem Menſchen nimmt an dem Zuſtande des thieriſchen Körpers, und alſo der Grund der Sinnlichkeit ſelbſt (392, 393.), liegt theils in dem Zuſammenhange des geiſtigen Seelenorgans mit dem thieriſchen *), theils in der Abhängigkeit des Geiſtes und ſeines irdiſchen Lebens und Wirkens, von dem Wohlſtande des thieriſchen Körpers. (N. Anthrop. I. B. IX. Quaeſt. phyſiol. p. 56. ſeqq.)

*) Obwohl die Alten, wie ich in der Anmerk. z. 395 §. gezeigt habe, indem ſie von einer vernünftigen und vernünftloſen Seele reden, im Grunde nichts anders ſagen wollen, als daß in der eigentlich ſo genannten Seele ein geiſtiges, und ein thieriſches Vermögen enthalten iſt; ſo verſtehen ſie doch oft auch, in ihrer figürlichen Redeart, unter der vernünftigen Seele das, was ich geiſtiges, und unter der vernünftloſen das, was ich thieriſches Seelenorgan nenne. Dieſe Unterſcheidung eines geiſtigen, und thieriſchen Seelenorgans folgt unmittelbar aus ihrer, wie ich glaube, ſehr wohl gegründeten Vorausſetzung: daß auch die bewußtloſen und unwillkührlichen Verrichtungen der menſchlichen Natur, (die ſo genannten functiones vitales und naturales), von dem lebendigen Subjekt abhangen, welches wir die Seele nennen. Wer aber alles das aus Mechanismus erklärt, dem kömmt dieſe Unterſcheidung nothwendig wie eine bloße Hypotheſe vor. Ich verſtehe unter dem geiſti-

gen Seelenorgan das αἰσθητηριον, ſammt den Nerven der Werkzeuge des Vorſtellungsvermögens und der willkührlichen Bewegung; unter dem thieriſchen aber die Nerven der eigentlich thieriſchen Theile, oder, wie ich es in den Quaest. phyſiol. genennt habe, des Apparatus ad nutritionem: der Gefäße, Eingeweide, Drüſen u. ſ. w. Alle dieſe Nerven hangen mit einander in dem αἰσθητηρίῳ und alle mit dieſem ſelbſt zuſammen: folglich hangt zuſammen das geiſtige S. O. mit dem thieriſchen. Und darin beruhet nun, nach den obigen Erklärungen, der phyſiſche Grund der Sinnlichkeit. Auch darauf weiſen die Alten ſehr deutlich hin, indem ſie immer, wenn von der Sinnlichkeit die Rede iſt, den Zuſammenhang der vernunftloſen Seele mit der vernünftigen (d. h. des thieriſchen S. O. mit dem geiſtigen) anführen. Plato trennt zwar das ἐυλογιστικον und das ἄλογον, dem Raume nach, ſehr weit von einander: aber die Eindrücke von dieſem gelangen am Ende doch auch in die Werkzeuge von jenen; und daraus eben leitet Plato, wie wir oben geſehen haben, die Vermiſchung des Thieriſchen mit dem Geiſtigen her, in welcher die Sinnlichkeit beruhet: ſ. die in der Anm. z. 392 S. aus dem Phädrus und Timäus angeführten Stellen. Ganz ſo gelangen auch in dem Syſtem der Stoiker, die thieriſchen Eindrücke, aus allen Theilen des ganzen Körpers, endlich in das ἡγεμονικον. Diog. VIII. 1. Nach dem Pſeudo-Plutarch hatten die Stoiker einen ſubtilen Aether (πνευμα) in den Mittelpunkt des ἡγεμονικον hingeleitet, Plac. IV. 21.— Auch Epikur, der, wider alles Erwarten, Animus von Anima ſehr genau unterſcheidet, ſtellt das Herz (denn darin ſucht er, ſo wie auch Ariſtoteles und die Stoiker, das, was man den Sitz der Seele nennt), als den Vereinigungspunkt von beyderley

Seelenwirkungen dar. Lucret. III. 94, ſeqq. 137, ſeqq. 397, ſeqq. Gaſſendi paraphraſirt den Lucrez ſehr gut, (denn ich wüßte nicht, welchen andern Schriftſteller er hier vor Augen gehabt haben könnte), wenn er ihn ſagen läßt: In qua quidem parte corporis haeret animus, ita cohaeret animae eiusque portioni eadem in parte coexiſtenti, vt coniunctus ipſi indiuidue ſit, vnamque naturam cum ipſa conficiat. Synt. Phil. Ep. p. 46. Opp. Tom. III. — Sehr ſinnlich iſt die Erklärung der Sinnlichkeit, welche einige Gnoſtiker gaben: Es haben ſich, ſagen ſie, von der Weltſchöpfung her, Anhängſel (προςαρτηματα) des materiellen (gleichſam des böſen) Princips an der vernünftigen Seele verhalten: προςαρτηματα τινα προςηρτημενα τῃ λογικῃ ψυχῃ, δια την συγχυσιν αρχικην. Clem. Alexandr. Strom. p. 488. Dieſe συγχυσις αρχικη, theils eine morgenländiſche, theils eine Platoniſche Idee (I. Anm. z. 1024) iſt die urſprüngliche Verwirrung in der Materie, welche bey der Schöpfung nicht in dem Grade hat geordnet werden können, daß nicht Theile des materiellen Prinzips ſich an die Menſchenſeelen hätten anhängen ſollen. Indem Clemens dieſe Erklärung, die er namentlich dem Baſilides zuſchreibt, widerlegen und berichtigen will, ſagt er, mit andern Worten, ganz daſſelbe. Was jener προςαρτηματα nennt, das drückt er aus durch πνευματα ακαθαρτα συμπεπλεγμενα τῃ ψυχῃ. Denn πνευματα heißt ſoviel als thieriſcher Nervengeiſt, oder wie ich es genannt habe, thieriſches Seelenorgan; und πνευμα wird von den Neu-Platonikern immer dem αισθητηριω entgegengeſetzt; welches ſie σωμα ουρανιον und noch vielfältig anders zu nennen pflegen. (I. Anm. z. 1025. ſ. S. 628.)

§. 397.

Die Abhängigkeit des Geiſtes in dem Menſchen von dem Wohlſtande des thieriſchen Körpers (396), beruhet in einer Natureinrichtung, vermöge der das geiſtige Seelenorgan, in dem gegenwärtigen Leben, nicht beſtehen, mithin der Geiſt ſelbſt nicht irdiſch leben und wirken kann, ohne den thieriſchen Mechanismus, der daſſelbe belebt und erhält. (N. Anthrop. §. 195 ff. Quaeſt. phyſiolog. p. 61 ſeq.)

§. 398.

Das Intereſſe für einen thieriſchen Körper (392) und das Beſtreben, nach angenehmen Empfindungen, welche den Wohlſtand deſſelben ankündigen, iſt Thierheit (384), und, an ſich betrachtet, ganz entgegen der Natur eines Geiſtes und ſeinem Grundtriebe (389, 390): aber es iſt, in dem menſchlichen Geiſte, erklärbar aus den irdiſchen Verhältniſſen (396, 397), und in denſelben nothwendig. Demnach iſt die Sinnlichkeit, d. h. die der Geiſtigkeit anhangende Thierheit (393), von der irdiſchen Natur des Menſchen unzertrennlich.

## II.

## Von den Folgen der Sinnlichkeit des naturmäßigen Willens, in Anſehung der Moralität.

§. 399.

1. Weil, vermöge der oben erklärten Verhältniſſe (396, 397), der menſchliche Geiſt zugleich eine Thierſeele iſt (396), und, als eine ſolche, neben dem geiſtigen Grundtriebe (390), auch den thieriſchen Grundtrieb (385) hat: ſo haben, in dem Menſchen, alle angenehme Empfindungen die Form thieriſcher Luſt. Denn ob eine angenehme Empfindung auch urſprünglich entſtünde aus dem Bewußtſeyn der Vollkommenheit des geiſtigen Zuſtandes, in Anſehung der Erkenntniß und Moralität (390): ſo verbindet ſich doch mit dieſem Bewußtſeyn ſogleich das Bewußtſeyn der Vollkommenheit des körperlichen (384); und jenes Bewußtſeyn iſt allemal eingekleidet in dieſes.

§. 400.

Das Bewußtſeyn des körperlichen Wohlſtandes iſt zwar, in einigen Empfindungen, kaum

merkbar; die man daher auch geiſtige nennt, im Gegenſatz der thieriſchen: aber in allen noch ſo geiſtigen Empfindungen iſt ein Zuſatz von thieriſcher Luſt; und thieriſche Luſt iſt eben ſo die Form des menſchlichen Vergnügens, ohne Ausnahme (399), wie Ausdähnung, in allen noch ſo reingeiſtigen Begriffen die Form der menſchlichen Vorſtellungsart iſt. Mithin iſt dieß nur ein Unterſchied des Mehr und Weniger.

§. 401.

Eben ſo haben auch alle unangenehme Empfindungen, in dem Menſchen, die Form thieriſcher Unluſt (399).

§. 402.

2. Alle Begehrniſſe des naturmäßigen Willens (337) haben die Form thieriſcher Beſtrebungen nach körperlichem Wohlſeyn (386, 399). Denn ob ein Begehrniß auch urſprünglich ausgehen möchte nur auf Vollkommenheit des geiſtigen Zuſtandes, in Anſehung der Erkenntniß und Moralität (390); ſo verbindet ſich doch mit der Vorherſehung der geiſtigen Vollkommenheit ſogleich die Vorherſehung einer körperlichen; und jene Vorherſehung iſt allemal eingekleidet in dieſe.

§. 403.

Die Vorherſehung des körperlichen Wohlſeyns (402) iſt zwar in einigen Begehrniſſen kaum merkbar; die man daher auch geiſtige zu nennen pflegt, im Gegenſatz der thieriſchen: aber dieß iſt nur ein Unterſchied des Mehr und Weniger (400).

§. 404.

3. Durch die Sinnlichkeit (393) wird das Wohlergehen (282) die Form alles menſchlichen Begehrens, und mithin überhaupt des naturmäßigen Willens (339). Denn durch die Sinnlichkeit entſtehet ein nothwendiges Intereſſe an dem Wohlſtande des thieriſchen Körpers (392, 396): aber körperlicher Wohlſtand iſt Wohlergehen.

§. 405.

4. Reinmoraliſche Empfindungen ſind, naturmäßig, in dem Menſchen unmöglich. Denn alle menſchliche Empfindungen, ohne Ausnahme, haben eine thieriſche Form (399, 401): ſo hat alſo auch die moraliſche Zufriedenheit (283) die Form thieriſcher Luſt, und wird gefühlt wie eine Art des Wohlergehens (282).

§. 406.

5. Der naturmäßige Wille der Menſchen kann nie ein reinmoraliſches Gut begehren. Denn er iſt 1) durchaus ſubjektif (364); und 2) das ſubjektife Gut, worauf er allezeit ausgehet, hat, als angenehme Empfindung, die Form thieriſcher Luſt (399), und er ſelbſt hat die Form thieriſcher Beſtrebungen (402). Und ob auch der Wille, bey der tugendhaften Entſchließung, ſich nicht bewußt iſt einer Hinſicht auf Wohlergehen: ſo iſt doch die Vorherſehung der moraliſchen Vollkommenheit allemal eingekleidet in eine, ob auch undeutliche und nur bey ſchärferer Selbſtbeobachtung merkbare, Vorherſehung des körperlichen Wohlſeyns.

§. 407.

6. Vermöge der Sinnlichkeit iſt der naturmäßige Wille (337) eigennützig. Denn Hinſicht auf Wohlergehen iſt Eigennützigkeit (285): körperliches Wohlſeyn aber iſt Wohlergehen (401); und Hinſicht auf körperliches Wohlſeyn iſt, vermöge der Sinnlichkeit, unzertrennlich verbunden, ohne Ausnahme, mit allen Beſtrebungen des naturmäßigen Willens.

## III.

## Ueber die Eintheilung des Willensvermögens in das vernünftige, und ſinnliche.

§. 408.

Ein rein vernunftmäßiges Wollen, nach Kants Begriff, ganz allein beſtimmt durch die praktiſche Vernunft, und unabhängig von allen auf Glückſeligkeit oder Vollkommenheit hinweiſenden ſubjektifen Antrieben (262), widerſpricht der Idee eines endlichen Willens; nach Ausweiſung der IV. Lehre des I. Hauptſtücks: (ſ. auch die Lehre von der Freyheit; III. Hauptſt. II. Abſchn. 11.)

§. 409.

Ein vernunftmäßiges Wollen, nach Wolfs oder Baumgartens Begriff, ganz getrennt von jedem Intereſſe des Wohlergehens (408) und nur allein beſtimmbar durch den ſubjektifen Antrieb der moraliſchen Zufriedenheit (283), iſt zwar an ſich möglich in einem endlichen Willen; nach Ausweiſung der I. Lehre d. II. Hauptſt. Daß es aber naturmäßig (338) nicht möglich ſey in dem

Menſchen, als einem ſinnlichen Geſchöpfe: das folgt aus der II. Lehre.

§. 410.

Ob ein ſolches Wollen (409) gedenkbar ſey als ein freyes Wollen, und ſonach gedenkbar ſey, in dem Menſchen, ein freyer Wille, im Gegenſatz des naturmäßigen: das iſt die Frage der II. Lehre im I. Abſchn. des III. Hauptſt.

§. 411.

Wer ſo, wie die Wolfianer, den naturmäßigen Willen eintheilet in den vernünftigen und ſinnlichen, und mithin vergißt, daß aller naturmäßiger Wille, in dem Menſchen, ſinnlich iſt (nach Ausweiſung der vorigen Lehre): der wird getäuſcht eines Theils durch die gemeine Sprache, die ſchon eine gewiſſe überlegtere Sinnlichkeit Vernunft zu nennen pflegt; andern Theils durch die in den folgenden §. §. berichtigten pſychologiſchen Irrthümer (ſ. §. 412 — 421).

Wie bey den Alten die Eintheilung des Willens in den ſinnlichen und vernünftigen (ἐπιθυμια und βουλησις) zuſammenhänge mit der Unterſcheidung des αλογον und ευλογιστικον in der menſchlichen Seele; und wie der ſinnliche Wille wiederum getheilt werde in das θυμοειδες, und ἐπιθυμητικον: das erhellt aus der Anm. §. 395 S. Plato ſondert zwar den ſinnlichen und

vernünftigen Willen nicht eben ſyſtematiſch; bedient ſich auch, wenn er von dem einen oder dem andern redet, nicht immer der obigen Wörter: ſetzt aber doch zuweilen ἐπιθυμια und βȣλησις einander ſichtbar entgegen, und redet im übrigen von dem Unterſchiede ſelbſt, und beſonders von dem Vorzuge des vernunftmäßigen Willens vor dem ſinnlichen, in unzähligen Stellen ſeiner Werke: ſ. z. B. Phaedr. p. 237 ſqq. Tom. III. Rep. IX. p. 580 ſeqq. Tom. II. Alcinoi Doctr. Plat. Cap. 31. Ob Platons vernunftmäßiger Wille, wie Herr Tennemann, Syſt. der Plat. Phil. III. Th. S. 226. zu behaupten ſcheint, das rein Vernunftmäßige zum Gegenſtande hat, läßt ſich ohngefähr aus der Anm. z. 336 §. S. 182. beurtheilen. Mir ſcheint Plato nichts anders damit zu meynen, als einen durch verſtändige und wohlwollende Maximen geleiteten Willen: ἐπικτητος δοξα ἐφιεμενη τȣ ἀριϛȣ. Phaedr. l. c. Es iſt Herrn T. auch nicht entgangen, daß Plato den vernunftmäßigen Willen nicht, wie den ſinnlichen, als angebohren, ſondern als das Werk der moraliſchen Kultur darſtellt. Nun kann aber, in Platons Syſtem, das, was der Vernunft, in der höhern Bedeutung, angehört, nicht als erworben angeſehen werden. — Nicht ganz ſo ſcharf nimmt den Gegenſatz zwiſchen βȣλησις und ἐπιθυμια Ariſtoteles. Jene, ſagt er, ſtehet eben ſo wie dieſe mit angenehmen Empfindungen im Zuſammenhang; und kann alſo auch, gleich dieſer, zum Affekt werden. Allein, fährt Ariſtoteles fort, es giebt eine Art des Wollens, das ganz kalt und vernünftig iſt: dieſes geht auf das Vollkommene und nicht auf das Angenehme aus; und das iſt das überlegende Wollen: προαιρεσις. Hier iſt nicht der Zweck, ſondern das Mittel der Gegenſtand. Wo aber der Wille den Zweck vor Augen hat, z. B. Ge-

ſundheit, Gewinn u. dergl, da iſt er immer auf eine affektartige Weiſe intereſſirt; anſtatt daß die Anordnung der Mittel, (z. B. friſche Luft in dem erſten, Arbeit in dem andern Falle) von der Vorſtellung des Angenehmen, (des letzten Zwecks), entfernter und eben darum kälter und vernünftiger iſt. Die προαιρεσις, ſagt Ariſtoteles, hat oft auch bloße Wünſche zum Gegenſtand; Ideen, an deren Ausführung gar nicht ernſtlich, vielweniger leidenſchaftlich gedacht wird. Ariſtot. Nicom, III. 4. 5. M. Mor. I. 17. Dagegen läßt ſich nun zwar einwenden: daß auch das Vollkommene, (oder wie es Ariſtoteles nicht ganz richtig nennt, das Gute), ob es ſchon nur Mittel iſt, doch auch als Zweck, nämlich als ſubordinierter Zweck gewollt wird: aber auf der andern Seite bringt uns doch dieſe προαιρεσις dem Begriff eines vernünftigen Willens wirklich etwas näher. Denn wenn die Tugend das Mittel derjenigen Glückſeligkeit iſt, welche ich, um ſie von dem Wohlergehen zu unterſcheiden, moraliſche Zufriedenheit genannt habe: ſo ſcheint es, als ob der, obwohl ſchon an ſich uneigennützige, Zweck, weiter aus den Augen gerückt und dadurch das Handeln deſto vernünftiger werde, daß der Wille zunächſt auf die Tugend, auf das Mittel der Zufriedenheit, und nicht auf den Zweck ſelbſt, auf das Vergnügen der moraliſchen Zufriedenheit ausgehet. Auch iſt in dieſer προαιρεσις der eigentliche Sitz der Selbſtthätigkeit, die doch offenbar das erſte Prädicat eines vernunftmäßigen Wollens wäre. Was ich, vermöge der βουλησις, mir zum Gegenſtande mache, das will ich nicht eigentlich, ſondern ich begehre es. Das Beyſpiel, welches Ariſtoteles von der Geſundheit giebt, iſt ſehr paſſend: man will die Geſundheit nicht, ſagt er; man begehrt ſie: aber die Diät will man. Und wirklich iſt es ſo: man be-

gehrt den Zweck; aber das Mittel will man. Wenn ich mich nicht täuſche, ſo wird durch die Art, wie Ariſtoteles hier das mehr vernünftige Wollen des Mittels, dem mehr leidenſchaftlichen Begehren des Zweckes entgegen ſetzt, mein Satz, daß überhaupt das Mittel einen höhern Rang hat, als der Zweck, (129 ff.) ſehr begünſtigt. Etwas von dem Unterſchiede unter βούλησις und προαίρεσις, liegt in der ſcholaſtiſchen Eintheilung, in actus voluntatis elicitos und imperatos. Jene kommen aus den Neigungen und gehen auf den Zweck ſelbſt, z. B. ich möchte dieſes Buch haben: dieſe werden von dem Willen als Mittel dazu angeordnet: ich gehe hin und kaufe es. Ein noch höherer Begriff, als βούλησις und ἐπιθυμία iſt bey dem Ariſtoteles ὄρεξις: Beſtrebungsvermögen überhaupt; welches er auf beydes bezieht. An. I. 9. III. 10. — Die Stoiker heben den Unterſchied unter ſinnlichem und vernunftmäßigem Willen ſo gut als ganz auf; weil ſie den ſo genannten appetitus ſenſitiuus und alle von ihm abhangende Affekten dem Denkvermögen, dem ἡγεμονικῷ zuſchreiben, und bey dem Affekt gleichſam eine Verſinnlichung der Vernunft vorausſetzen. Wenigſtens ſagt das Seneca mit deutlichen Worten, de Ira I. 8: Non enim ſeparatas iſta (affectus et ratio) ſedes ſuas habent, ſed affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi eſt. Vergl. Diog. VIII. 116. Stob. Ecl. eth. p. 176. Der Zuſammenhang dieſes Paradoxon mit dem Syſtem der Stoiker iſt nicht ſchwer zu entdecken. Die ſinnlichen Begehrniſſe und namentlich die Affekten, ſagen ſie, entſpringen aus einer irrigen Schätzung der Dinge: ſie ſind alſo falſche Urtheile: συγκαταθέσεις φαῦλαι καὶ δόξαι, λόγοι u. ſ. w. wie Chryſipp beym Diogenes (VII. 110. 111.) ſagt. Cicero führt dieſes unter den unnützen Neuerungen

auf, die er dem Zeno vorwirft. Acad. I. 10. vergl. Tuſc. IV. 10. 11. ſeqq. Wenn nun dieſe falſchen Urtheile aus dem ἡγεμονικῳ in den ſinnlichen Theil der Seele übergehen und die Werkzeuge der Affekten in Bewegung ſetzen: dann erſt hört das ſinnliche Begehren auf eine Aeußerung des Verſtandes zu ſeyn, und iſt nun auch nicht mehr in der Macht der Willkühr. Gaſſendi (l. c. p. 470) giebt von dem Stoiſchen Syſtem eine ganz falſche Darſtellung, indem er theils nur vorausſetzt, theils aus der ſo genannten Apathie ſchließt, daß in demſelben das ſinnliche Willensvermögen dem vernunftmäßigen ganz entgegengeſetzt und dem letztern die Sinnlichkeit durchaus abgeſprochen werde. Vermuthlich hat er ſich hier von dem Pſeudo Plutarch irre leiten laſſen, welcher Plac. IV. 23. ſagt: die Stoiker ſetzen die Affekten (παϑη) in den afficirten Theilen (ἐν τοις τοποις). Da ſuchen ſie aber nur die thieriſchen Wirkungen der Affekten; nicht das ſinnliche Begehren, nicht den Affekt ſelbſt.

§. 412.

1. Es giebt zwar Willensbeſtimmungen, bey denen die Seele ſich kaum bewußt iſt einer Vorherſehung der Luſt; weil entweder das Wohlgefallen an dem Objekte (387, 389), oder doch die Vorherſehung der moraliſchen Vollkommenheit (391), in dem Bewußtſeyn allein klar iſt. Aber auch dieſe Willensbeſtimmungen haben die Form der Luſt (399), und ſind mithin nicht vernünftige, ſondern ſinnliche.

§. 413.

2. Es giebt Willensbeſtimmungen, bey denen die Seele ſich ſo deutlich bewußt iſt, aller Luſt, (in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts) und allem Intereſſe des Wohlergehens (407) ganz zu entſagen; daß in den Vorherſehungen der moraliſchen Zufriedenheit die Form der Luſt, die ſie doch allemal haben (399), nicht bemerkt, und, weil die Sinnlichkeit des Antriebes nicht merkbar iſt, die Willensbeſtimmung nicht für ſinnlich erkannt wird.

§. 414.

3. Wenn der Wille beſtimmt wird durch deutliche Vorſtellungen, wie beſonders der Fall iſt in der ſo oft ſich beweiſenden Herrſchaft feſter Grundſätze über die Begierden: ſo ſind 1) nicht alle deutliche Vorſtellungen das Gegentheil von ſinnlichen Antrieben, alſo nicht nothwendig das Werk der Vernunft, in der hier vorausgeſetzten höhern Bedeutung; 2) beruhet, auf jeden Fall, die Kraft des Willens dann nicht in der Deutlichkeit der Vorſtellungen, ſondern in ihrer ſinnlichen Lebhaftigkeit (ſ. §. 415 ff.).

§. 415.

Eine Vorſtellung iſt lebhaft (414) wenn ſie, außer den deutlichen, oder undeutlichen Merkmalen, die logiſch zu ihrer Beſtimmtheit gehören, mithin den Verſtand angehen, noch andere Theile enthält, welche bloß das Empfindungsvermögen beſchäfftigen (I. 402 Anm.).

§. 416.

Wenn alſo eine deutliche Vorſtellung zugleich lebhaft iſt (415): ſo iſt ſie ein Gegenſtand des Erkenntniß- und Empfindungs-Vermögens zugleich, und ſofern ſie das letztere beſchäfftigt, bey ihrer Deutlichkeit ſinnlich. Folglich iſt die Lebhaftigkeit einer, wenn auch deutlichen, Vorſtellung, doch nicht Stärke der Vernunft, ſondern der Sinnlichkeit (414).

§. 417.

Der naturmäßige Wille (337) kann durch eine deutliche Vorſtellung bewegt werden, nur ſofern ſie zugleich ſinnlich iſt (416); und die Kraft, die den Willen nach deutlichen Vorſtellungen beſtimmt, beruhet nicht in der Deutlichkeit ſelbſt, ſondern in der ihr beygehenden Lebhaftigkeit oder Sinnlichkeit. Demnach iſt, auch hier, kein Behuf zu dem Gegenſatze zwiſchen ſinn-

lichen Willen und vernunftmäßigen.

§. 418.

4. Das, was die Deutlichkeit einer Vorſtellung ausmacht, ragt, in dem Bewußtſeyn, allemal hervor, über das, was ihr die Lebhaftigkeit oder Sinnlichkeit ertheilt (416, 417); weil dieſe in gehäuften, in einander gehenden Eindrücken beruhet. Indem ſich alſo die Seele, beym Handeln, mehr bewußt iſt der deutlich gedachten Bewegungsgründe des Verſtandes, als der undeutlich gefühlten Antriebe der Sinnlichkeit: ſo entſtehet der Anſchein, als ob die beſtimmende Kraft des Willens beruhe in der Deutlichkeit der gedachten Bewegungsgründe; da ſie doch, im Grunde, beruhet in der Lebhaftigkeit und Sinnlichkeit, die dieſelben umgiebt (414).

§. 419.

5. Bey den moraliſchen, d. h. feiner ſinnlichen, Antrieben, äußert ſich das davon nie ganz getrennte Intereſſe der Sinnlichkeit nicht in ſo ſichtbaren Gemüthsbewegungen; und die minder ſichtbaren, welche hier oft, zuſammengedrängt in ein einziges ſtarkes Empfindniß, eintreten, tragen feinere Namen in der Sprache.

Daher, bey dieſer Art des Handelns, der Anſchein einer gänzlichen Entſinnlichung des Willens.

§. 420.

6. Wenn ein und derſelbe Gegenſtand, in undeutlichen Vorſtellungen, gedacht wird als ein Gut, und in deutlichen als ein Uebel; oder umgekehrt: dann entſtehet der Anſchein eines Streites zwiſchen einem ſinnlichen, und vernunftmäßigen Willen, und daraus der Anſchein eines Grundes zu der gewöhnlichen Unterſcheidung (411). Allein dieſer Streit iſt nichts anders, als das Schweben der Seele zwiſchen zweyerley Arten des ſinnlichen Intereſſe: des Wohlergehens (282), und der moraliſchen Zufriedenheit (283).

§. 421.

Das, was man zu nennen pflegt Herrſchaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, beſtehet, ſofern die Rede iſt von dem naturmäßigen Willen und nicht von dem freyen (338), 1) in der Fähigkeit das moraliſch Gute zu begehren, nicht in dem Uebergewicht eines nicht ſinnlichen Begehrens über das ſinnliche; 2) in der Fertigkeit, moraliſche Grundſätze, indem ſie deutlich gedacht wer-

den, auch lebhaft zu empfinden (416); d. h. mit dem Gedanken derſelben zu verbinden Vorherſehungen von dem Einfluſſe ihres Erfolgs auf ſubjektife Glückſeligkeit; 3) und vornehmlich in der Lebhaftigkeit, welcher dieſe Grundſätze theilhaftig werden, vermöge der unendlichen Menge undeutlicher Vorſtellungen und Empfindniſſe, die ihnen in der Phantaſie anhangen; 4) in dem Einfluſſe eines gewiſſen moraliſchen Ehrgeitzes, der ſich, belebt durch die Vorherſehung einer ſich ſelbſt achtenden moraliſchen Zufriedenheit, den gemein ſinnlichen Antrieben entgegengeſtellt, und ihre gröbere Sinnlichkeit durch eine zwar feinere, aber dennoch ſtärkere, überwindet.

---

§. 422.

Weil, nach Ausweiſung der obigen Lehrſätze (412—421), der naturmäßige Wille nicht eingetheilt werden kann in den vernunftmäßigen und ſinnlichen *) (411); angeſehen auch der, welchen man, nach Wolfiſcher Lehrart, als den vernunftmäßigen aufſtellt, noch ſinnlich bleibt: ſo iſt hier an die Stelle dieſer Eintheilung zu ſetzen die Unterſcheidung der moraliſchen und phyſiſchen Sinnlichkeit. Jene gehet aus auf die mo-

raliſche Zufriedenheit (283), welche entſpringt aus der Oberherrſchaft der uneigennützigen Geſinnungen; dieſe auf die Freuden des phyſiſchen Wohlergehens (282).

*) In der Wolfiſchen und Baumgartenſchen Schule wird dieſer Unterſchied gewöhnlich ausgedruckt: durch oberes und unteres Begehrungsvermögen. Mit Recht wundert ſich Kant (Pr. Cr.. S. 41. ff.), wie ſonſt ſcharfſinnige Männer den Grund dieſer Eintheilung darin finden konnten, ob die Vorherſehungen der Luſt in dem Verſtande, (denn unrichtig gebraucht man hier das Wort Vernunft), oder in den Sinnen ihren Urſprung haben. Denn ein Wille, der durch Vorherſehungen der Luſt beſtimmt wird, bleibt immer ſinnlich und naturmäßig.

§. 423.

Aber auch die moraliſche Sinnlichkeit (422) iſt, wie alle Sinnlichkeit, eigennützig; ſofern ſie die Form körperlicher Luſt hat (405): folglich iſt eigennützig der naturmäßige Wille auch da, wo er auf die Freuden der Uneigennützigkeit ausgehet.

§. 424.

Ob der freye, nicht naturmäßige Wille, und in welchem Grade, er ſeine Antriebe entſinnlichen könne: das iſt die Frage der II. Lehre des II. Abſchn. in dem III. Hauptſt.

# Drittes Hauptſtück.

## Von den moraliſchen Fähigkeiten des Menſchen.

§. 425.

Soll der idealiſche Begriff der Tugend (33) objektife Realität haben (14), in Anſehung des Menſchen: ſo muß der Menſch Eigenſchaften beſitzen, durch die er vermögend ſey, eine dieſem idealiſchen Begriffe entſprechende Tugend auszuüben. Dieſe Eigenſchaften wären ſeine moraliſchen Fähigkeiten.

§. 426.

Wahre moraliſche Fähigkeiten (425) können nur die genannt werden, in denen das Weſentliche der Tugend beruhet: die Erkenntniß und Selbſtbeſtimmung des beſten Zweckes (49, 78 ff.) und des allein wahren objektifen und ſubjektifen Grundes (18, 21, 163)); nebſt dem praktiſchen Vermögen, nach der Realiſirung des tugendhaften Zweckes und Grundes zu ſtreben, ungeachtet des Widerſpruches der eigennützigen Triebe.

§. 427.

Mit dieſen wahren moraliſchen Fähigkeiten (426) dürfen nicht verwechſelt werden die ſcheinbaren; die man, zum Unterſchied, nennen kann: moraliſche Naturanlagen. Dieſe machen den Menſchen zur Tugend geneigt, um theils den Zweck, theils die Form derſelben zu lieben; aber nach der Regel des naturmäßigen Willens, d. h. wiefern theils der Erfolg, theils die Denkungsart der Tugend angenehm iſt und mit dem Intereſſe des Naturtriebes einſtimmt.

Obgleich die beyden Begriffe, Moraliſch und Natur, einander eigentlich widerſtreiten: ſo wird man mir doch den Ausdruck, moraliſche Naturanlagen, verzeihen; da man ſehr deutlich ſiehet, daß ich damit nichts anders meine, als einen auf die Weltzwecke eingerichteten Mechanismus in dem menſchlichen Willen.

§. 428.

Die moraliſchen Naturanlagen (427) machen geſchickt zu tugendartigen Handlungen; die wahren moraliſchen Fähigkeiten (426) allein, zur Tugend. Der Unterſchied unter jenen, und dieſen iſt ganz der Kantiſche Unterſchied unter Legalität, und Moralität. Jene beruhen in dem naturmäßigen, dieſe in dem vernunftmäßigen

Willen; der die eigennützigen Triebe wenigſtens in dem Grade einſchränkt, daß die Vernunft ſie nicht billigt und er, der Wille ſelbſt, mit möglichſtem Streben nach wahrer Moralität, davon abſiehet.

§. 429.

Dieſer Unterſcheidung zufolge handelt dieſes Hauptſtück, in zwey Abſchnitten, 1) von den ſcheinbaren, 2) von den wahren moraliſchen Fähigkeiten des Menſchen (426, 427).

---

## Erſter Abſchnitt.

### Von den ſcheinbaren moraliſchen Fähigkeiten, oder von den moraliſchen Naturanlagen des Menſchen.

§. 430.

Daß die moraliſchen Naturanlagen nicht wahre moraliſche Fähigkeiten ſind: das iſt geſagt in dem 427. und 428. §.

§. 431.

Zu den moraliſchen Naturanlagen (427, 430) gehören: 1) der moraliſche Verſtand; 2) der

moraliſche Sinn, (etwas anders, als das moraliſche Gefühl, ſ. II. Abſchn.); 3) die Sympathie; 4) die Geſelligkeit. Sonach enthält dieſer Abſchnitt vier Lehren.

§. 432.

In jeder dieſer vier Lehren (431) wird unterſucht, was die in einer jeden zu erklärende Naturanlage iſt; 2) in welchem Verhältniſſe ſie ſtehet mit dem Begriffe der Tugend.

---

## I.

## Der moraliſche Verſtand.

§. 433.

Der Menſch hat von Natur moraliſchen Verſtand (431), (etwas anders iſt die moraliſche Vernunft *)); ſofern er, vermöge ſeiner natürlichen Anlagen zum Nachdenken und Urtheilen, aufgelegt und geſchickt iſt, entweder ſelbſt auszudenken, oder zu begreifen und als wahr zu erkennen irgend ein Syſtem von niedern, d. h. nicht in dem Weſen der Vernunft (163) beruhenden, Grundſätzen über ſeine praktiſche Be-

ſtimmung auf der Erde und über die Mittel dieſelben zu erreichen.

*) Die ratio practica der Moralphiloſophen der vorigen Zeiten iſt nichts Anders, als das, was ich moraliſchen Verſtand nenne: ein Syſtem von empiriſch-praktiſchen Grundſätzen, die, wie Kant ſich ausdrückt, keine abſolute, ſondern nur eine komparatife Allgemeinheit haben. Der würde ſich ſehr irren, welcher bey ihrem dictamine rectae rationis an das reine Moralgeſetz denken wollte. Ratio practica, ſagt z. B. **Cumberland**, recta dicitur — quae vere pronuntiat, quinam noſtri conſilii ac voluntatis effectus nos aliosque beatiſſimos conſtituent, et quo modo eos quam certiſſime producemus. Legg. Nat. II. 7. p. 86. vergl. Cap. 7. Eben das verſteht **Puffendorf** darunter: Rectae rationis dictamina ſunt vera principia, quae cum rerum natura probe obſeruata conueniunt. I. N. Lib. II. Cap. 3. §. 13. Und nichts anders heißt Vernunft meiſtentheils auch bey **Wolfen**, wenn er die Vernunft als die Urheberin des Moralgeſetzes aufſtellt: „Weil unſere freyen Handlungen, durch „dasjenige, was aus ihnen nothwendig folgt, „gut oder böſe werden: ſo wird zur Beurtheilung der„ſelben eine Einſicht in den Zuſammenhang der Din„ge erfordert. Da nun die Einſicht in den Zuſam„menhang der Dinge die Vernunft iſt: ſo wird das „Gute und Böſe durch die Vernunft erkannt. Und „demnach lehrt uns die Vernunft, was wir thun und „laſſen ſollen; das iſt, die Vernunft iſt die Lehrmei„ſterin des Geſetzes der Natur“ u. ſ. w. **Vern. Ged. v. d. M. Thun und Laſſen** §. 24. Daß die Alten, und namentlich **Plato**, dieſen moraliſchen Verſtand Vernunft nennen, iſt ſchon anderwärts (Anm. z. 336 §.) erinnert worden.

§. 434.

Dieſe niedern Grundſätze (433) ſind nichts anders, als die in dem II. Abſchn. des I. Hauptſt. betrachteten materialen Moralprinzipe; denen entgegengeſetzt wird das formale Prinzip der reinen Vernunft (171). Auch in dieſer Unterſcheidung erhellet deutlich der Unterſchied unter moraliſchem Verſtand und moraliſcher Vernunft.

§. 435.

Vermittelſt des moraliſchen Verſtandes (433) entdeckt alſo der Menſch irgend einen ſubjektifen Grund zur Mäßigkeit und zum Wohlwollen, und in ſofern, wenn auch nicht zur Tugend, doch zu einem tugendförmigen Leben: indem er, als Regel ſeiner Handlungen, in Betrachtung ziehet entweder göttliche Geſetze (Pr. d. göttlichen Willens 200); oder die Maximen der Rechtſchaffenheit, Billigkeit und Menſchenliebe, (Pr. d. Wohlwollens 241); oder, zufolge der Welterfahrung, den Zuſammenhang ſeiner wahren Glückſeligkeit, mit der weiſen und klugen Behandlung ſeiner natürlichen Neigungen, (Pr. d. Vollkommenheit oder der Selbſtliebe 219).

§. 436.

Nach der obigen Darſtellung (434, 435) iſt der moraliſche Verſtand nichts anders als eine natürliche Anlage zu einem der drey niedern Moralſyſteme (198).

§. 437.

Betrachtet in Beziehung auf das Prinzip des göttlichen Willens (435) iſt der moraliſche Verſtand, jenachdem der göttliche Wille gedacht wird entweder als drohend, oder als ſeligmachend, eine Anlage entweder zur moraliſchen Gottesfurcht, oder zur moraliſchen Gottesliebe.

§. 438.

Betrachtet in Beziehung auf das Prinzip des Wohlwollens (435) iſt der moraliſche Verſtand eine Anlage die Rechtſchaffenheit, oder das Menſchengeſchlecht hochzuſchätzen, dem ſie, mit Aufopferung der eigennützigen Triebe, erwieſen wird.

§. 439.

Betrachtet in Beziehung auf das Prinzip der Selbſtliebe (435) iſt der moraliſche Verſtand eine Anlage entweder die moraliſche Zufriedenheit (283) vorzuziehen dem Wohlergehen (282),

oder ſich, durch Mäßigkeit und Wohlwollen und mithin durch ein tugendförmiges Leben, die feinſten und dauerhafteſten Freuden des Wohlergehens zu verſchaffen.

§. 440.

Im letztern Falle (439) gehet der moraliſche Verſtand über die moraliſche Klugheit.

§. 441.

Wenn die moraliſche Klugheit (440) nicht verbunden iſt mit dem Wahne, daß ihre Denkungsart Tugend ſey, ſondern vielmehr mit dem Selbſtbewußtſeyn der Eigennützigkeit und mit dem Gedanken, daß ſie, die bloß eigennützige Klugheit, angeſehen werden müſſe, als die einzige Norm des menſchlichen Verhaltens: dann iſt ſie nicht ein in Naturanlagen beruhendes, ſondern ein theils durch philoſophiſche, theils durch leidenſchaftliche Verirrungen erzeugtes Syſtem des Antimoralismus (Anm. z. 198. §.).

§. 442.

Jeder Menſch hat eine natürliche Anlage zu einem der drey niedern Moralſyſteme (436), und in ſofern moraliſchen Verſtand. Für wel-

ches er ſich am meiſten erklårt: das hangt ab von ſeinen übrigen Eigenſchaften und Verhältniſſen.

§. 443.

Das Verhåltniß des moraliſchen Verſtandes gegen die Idee der Tugend (432) iſt ſehr leicht zu beurtheilen aus dem anderwårts beſtimmten Werth der materialen Moralprinzipe, in deren Einſicht er beruhet.

§. 444.

Der moraliſche Verſtand, nach dieſem Maaßſtabe beurtheilt (443), iſt eine Anlage zu tugendförmigen Geſinnungen und Handlungen, nicht aber zur Tugend ſelbſt; alſo nicht eine wahre moraliſche Fähigkeit, ſondern eine ſcheinbare (427).

## II.

## Der moraliſche Sinn.

§. 445.

Der moraliſche Sinn (431) iſt etwas ganz Anders, als das moraliſche Gefühl *); (ſ. II, Abſchn. II.) Dieſes iſt das undeutliche Bewußt-

ſeyn des formalen Moralgeſetzes (171): jener iſt das undeutliche Bewußtſeyn des materialen Grundſatzes vom Wohlwollen (241).

*) Es iſt der Moralphiloſophie ſehr nachtheilig, daß man die beyden Ausdrücke: moraliſcher Sinn und moraliſches Gefühl: wie gleichdeutig behandelt und ſo zwey ganz verſchiedene Dinge, ohne ſie unter einem höhern Gattungsbegriff als Arten zu ſondern, mit einander vermiſcht. Daß das undeutliche Bewußtſeyn des Moralgeſetzes, welches in dem ernſthaften Tone des Gewiſſens ſpricht, mit der äſthetiſchen Entzückung an dem Schauſpiel der Glückſeligkeit, oder an der Erhabenheit und Schönheit der Tugend, nicht die geringſte Aehnlichkeit hat: das iſt doch wohl, dünkt mich, ganz einleuchtend. Was alſo Hr. Pr. Kant und nach ihm Hr. Pr. Jakob (Verm. Abhandl. V.) über und gegen das moraliſche Gefühl ſagt, das gilt meiſt alles nur von dem moraliſchen Sinn, deſſen Empfindungen Shaftesbury und Hutcheſon ſo reizend geſchildert haben. Hätte dieſer letztere Schriftſteller das undeutliche Bewußtſeyn des Moralgeſetzes als die Richtſchnur der menſchlichen Handlungen aufgeſtellt, (er meint aber das Vergnügen an beförderter Glückſeligkeit und an den Geſinnungen des Wohlwollens): ſo dürfte ſich Kant wohl nicht ſo unbedingt, wie er nun mit Recht gethan, gegen ſein Syſtem erklärt haben; ſ. die II. Lehre des II. Abſchn. — Ueberhaupt weiſet das Wort Gefühl immer auf etwas hin, das in dem Erkenntnißvermögen vorgehet; und ich kann mich unmöglich zu dem Kantiſchen Sprachgebrauche verſtehen, der es für Empfindung nimmt. Mehr davon in einer Anmerkung im II. Hauptſt. des II. Buches. Die Regungen des moraliſchen Sinnes alſo

ſind Empfindungen: die undeutlichen Aeußerungen der moraliſchen Vernunft ſind Gefühle; d. h. undeutliche Urtheile.

§. 446.

Beyden, dem moraliſchen Gefühl und dem moraliſchen Sinn (445), iſt gemein die Fertigkeit zu beurtheilen eigene und fremde Handlungen.

§. 447.

Eine Handlung, ſofern ſie undeutlich gedacht wird als einſtimmend mit dem Moralgeſetz, erſcheint in dem Selbſtbewußtſeyn (445) als etwas Wahres und Vernunftmäßiges: ſofern ſie undeutlich vorgeſtellt wird als gemäß dem Wohlwollen, erſcheint ſie als etwas entweder Großes, oder Schönes. So urtheilt alſo (446) das moraliſche Gefühl, nach undeutlichen vernunftmäßigen, der moraliſche Sinn nach undeutlichen äſthetiſchen Merkmalen.

Dieſer moraliſche Sinn, zuſammengeſetzt aus Theilnehmung an Glückſeligkeit, und aus einem äſthetiſchen Geſchmack an der Tugend überhaupt, iſt zwar, natürlicher Weiſe, von jeher in der menſchlichen Natur wahrgenommen, aber in das Syſtem der Moralphiloſophie zuerſt von dem Lord Shaftesbury eingeführt worden. Ihm mißfielen die zum Theil myſtiſchen Lehrſätze von dem Gewiſſen; und eben ſo we-

nig wollte er ſich zu angebohrnen Moralgeſetzen verſtehen, denen Cudworth durch ſeine unphiloſophiſche Darſtellung (de aetern. Juſti et Honeſti Nott.), und Locke, Shaftesburys verbundenſter Freund, durch ſeine beredte Widerlegung, allen Kredit entzogen hatte. Gleichwohl konnte er in dem Menſchen die natürliche Geneigtheit zur Tugend nicht verkennen: und ſo verſucht er dieſe aus einem eigenen Sinne zu erklären; kraft deſſen der Unterſchied unter Tugend, und Untugend, unabhängig von allen Kenntniſſen und Erfahrungen, empfunden werde. In tiefe pſychologiſche Unterſuchungen geht jedoch Shaftesbury nicht ein: er giebt von dieſem moraliſchen Sinne nirgends eine Definizion; vielweniger erklärt er ſich, wiefern er angebohren ſeyn könne. Aber das ſagt er beſtimmt genug, daß er angebohren und dem äſthetiſchen Sinne analogiſch ſey; daß die Tugend, wie die Schönheit, Vergnügen, und die Untugend, wie die Häßlichkeit, Mißvergnügen erwecke; daß die Schönheit der Tugend in der Beziehung auf den kosmiſchen Zweck der Glückſeligkeit ihren letzten Grund habe: und alſo der moraliſche Sinn mit dem wohlwollenden Intereſſe für Glückſeligkeit in dem innigſten Zuſammenhange ſtehe: a. a. O. B. I. P. II. Sect. III. p. 28, 29 ff. Er nennt ihn a natural Prevention et Prepoſſeſſion in favour of the moral Diſtinction; a real Antipathie to Injuſtice p. 44. — Dieſer moraliſche Sinn hat, beſonders bey den brittiſchen Philoſophen, viel Glück gemacht. Vornehmlich Hutcheſon redet ſehr viel davon, und macht die Anwendung allenthalben gegen das Syſtem der Selbſtliebe. Sittenl. 1. Kap. Abh. v. m. Gef. (in den Unterſ. über die Leidenſch.); Ueber Schönheit und Tugend, II. Abh. Hutcheſon hat jedoch nirgends dieſen moraliſchen Sinn zu einem höchſten Prinzip der Moral

erheben wollen, wie Kant ihm Schuld giebt. Sein Moralprinzip iſt das Geſetz des Wohlwollens. Um nun zu zeigen, wie gemäß dieſes Geſetz der Natur des Menſchen ſey, beruft er ſich auf das undeutliche Bewußtſeyn deſſelben, auf den moraliſchen Sinn: aber nicht als auf einen höhern Grund, weil das Wohlwollen Vergnügen mache, ſondern als auf ein Beweismittel ſeiner Exiſtenz. Ganz ſo, wie Kant ſich, bey dem formalen Moralprinzip, auf das moraliſche Bewußtſeyn beruft; ohne darum das moraliſche Bewußtſeyn als das höchſte Moralprinzip darzuſtellen. — Ein großer Freund dieſes moraliſchen Sinnes iſt auch Hume. Jedoch ſondert er die Schätzung des Nützlichen und Schädlichen in moraliſchen Handlungen, von der Empfindung des Schönen und Häßlichen. Jene, ſagt er, iſt die Sache des Verſtandes: dieſe ſchreibt er dem moraliſchen Sinne zu; den er eben ſo, wie Shaftesbury, als einen Zweig des äſthetiſchen Geſchmacks betrachtet: Principles of Morality; in den Eſſ. on ſeveral Subjects; vornehmlich on moral ſentiment, p. 467, ff. Hume kann, aus dieſen Aufſätzen zu urtheilen, über die erſten Gründe der Moralphiloſophie nie ſehr ſcharf nachgedacht haben. — Was Home (Principles of Morality and Rel. Eſſ. II. und Hiſt. of Man, B. III. Eſſ. II.) über dieſen Gegenſtand ſagt, zeichnet ſich durch nichts aus, als durch die Art, wie er Hutcheſons Prinzip des Wohlwollens, als Grund der Moral, beſtreitet und dem Prinzip der Selbſtliebe unterordnet. Ferguſon (Hiſt. on civ. Soc. I. 6.) gehet auch nicht weiter, als Shaftesbury, und mengt andere moraliſche Empfindungen in den moraliſchen Sinn mit ein, die nicht dazu gehören. — Dieſe Lehre hat auch Gegner gefunden; die jedoch eigentlich nicht den mor. S., ſondern nur die Voraus-

ſetzung beſtritten haben, daß er angebohren ſey. Berkeley erklärt ſich dagegen in einem ſehr lebhaften und beynahe ſatyriſchen Tone, den man ſich kaum würde erklären können, wenn man nicht wüßte, daß er überhaupt gegen Shaftesbury eingenommen war. Alciphron Vol. I. Dial. 3. — Baſedow meint die Unmöglichkeit eines angebohrnen m. S. gegen Hutcheſon einleuchtend zu beweiſen, indem er einwendet: daß das Verhältniß unſerer Handlungen gegen den objektiſen Zweck der Glückſeligkeit, und alſo (ſeinem Syſtem nach) die ſittliche Beſchaffenheit derſelben, erſt aus der Erfahrung erkannt werden müſſe. Philalethie I. Th. S. 43. ff. Darauf iſt in dem 457. §. geantwortet. — Smith (Theory of mor. Sentiment, P. VI. Sect. III. 3.), der mit einer zu großen Vorliebe für ſeine Sympathie eingenommen iſt, als daß er dieſen Gegenſtand unbefangen unterſuchen könnte, faßt den moraliſchen Sinn eigentlich nur bey einem Nebenſatze, den Hutcheſon beybringt: daß nämlich dieſer Sinn nicht ſelbſt etwas Moraliſches ſey, ſo wenig als der thieriſche Geſchmack etwas Süßes, oder Bitteres, und mithin Moralität nur in den Empfindungen geſucht werden könne, welche die Tugend oder Untugend errege. Smith antwortet: Eine unrichtige Empfindung, welche das moraliſch Böſe billigt, wird ja ſelbſt, eben ſo wie eine böſe Handlung, als etwas Böſes empfunden. Allerdings iſt eine unrichtige Empfindung ſelbſt etwas Widriges. Das Urtheil des ſchlechten Geſchmacks über ein ſchlechtes Gemählde, iſt nicht viel weniger unangenehm, als das ſchlechte Gemählde ſelbſt. — Alle Einwürfe gegen den angebohrnen moraliſchen Sinn übertrifft, ohne Vergleich, die Schrift des Herrn Feder: Ueber das mor. Gef. Aber auch dieſer ſcharfſinnige Philoſoph geht, wie Baſedow, von

der Vorausſetzung aus, daß die ſittliche Beſchaffenheit unſrer Handlungen, vor ihrer empiriſch erkannten Beziehung auf den Zweck der Glückſeligkeit, nicht beurtheilt werden könne. — Was Herr Pr. Eberhard in ſeinem Amyntor (S. 67 ff. und in den Zuſätzen, S. 24.) über dieſen Gegenſtand ſagt, betrifft mehr das moraliſche Gefühl.

§. 448.

Das Aeſthetiſche (447) des Wohlwollens (445) beruhet einestheils in der Materie deſſelben, in der beförderten objektifen Glückſeligkeit; anderntheils in der Form, in den dabey zum Grunde liegenden uneigennützigen Antrieben.

§. 449.

Die Materie, den Erfolg des Wohlwollens (448) empfindet der moraliſche Sinn mit Freude: gegen die Form deſſelben (448), gegen die uneigennützige Geſinnung, empfindet er, je nachdem die Uneigennützigkeit entweder groß erſcheint, oder ſchön, bewundernde Verehrung, oder Liebe.

§. 450.

Obwohl der moraliſche Sinn meiſt immer ſich einbildet und vorgiebt, zum Gegenſtand zu haben die Tugend ſelbſt und ihre Form (448): ſo hat doch, zumal in Menſchen von der gewöhnlichen Empfindſamkeit, den größern, ob-

wohl minder bemerkten, Antheil daran der Gedanke der Glückſeligkeit, als des Zweckes oder Erfolgs.

§. 451.

Der m. S. iſt zunächſt ein Zweig des äſthetiſchen Sinnes (447) für das Erhabene und Schöne. Daher pflegt die Reizbarkeit und Feinheit deſſelben in gleichem Grade zu ſeyn mit der äſthetiſchen Kultur.

§. 452.

Die Kultur, welche den m. S. ausbildet (451), beſtehet 1) im Intereſſe an Glückſeligkeit und Elend und überhaupt an dem Zuſtande der Menſchheit; 2) in einem feinen Geſchmack an den äſthetiſchen, d. h. ſchönen oder erhabenen Eigenſchaften und Erſcheinungen der Tugend (449).

§. 453.

Aus dieſer Abhängigkeit des moraliſchen Sinnes von dem Vergnügen an objektifer Glückſeligkeit auf der einen, und von dem äſthetiſchen Geſchmack auf der andern Seite (452), erhellet, daß der m. S. nicht eine für ſich beſtehende Quelle eigener Empfindungen, mithin

nicht, in der eigentlichen Bedeutung, ein beſonderer Sinn, alſo auch nicht urſprünglich ſey.

§. 454.

Wer unter einem angebohrnen m. Sinne, einen abſolut urſprünglichen, von keiner andern Quelle der Empfindungen abhangenden verſtehet*): der leugnet, ſofern der m. S. großentheils in dem äſthetiſchen Sinne für das Schöne beruhet (452, 453), mit Recht, daß es einen angebohrnen moraliſchen Sinn gebe.

*) Tieftrunks Tugendlehre. S. 151.

§. 455.

Wiefern jedoch die äſthetiſche Vollkommenheit der Tugend (448) eine Art der äſthetiſchen Vollkommenheit überhaupt iſt: ſofern iſt auch der Sinn für jene ſchon völlig beſtimmt durch den Sinn für dieſe. Demnach iſt allerdings in dem angebohrnen äſthetiſchen Sinne enthalten der moraliſche. Aber der letztere iſt kein Sinn für ſich.

§. 456.

Daß der m. S. ohne Kultur (451) unentwickelt bleibt: das beweiſet nicht, daß er durch die Kultur, und in ſofern auf dem empiriſchen Wege,

entſtehet. Die Kultur giebt dem m. S. nur ſeine Gegenſtände, aber nicht das Daſeyn.

§. 457.

Ohne Grund ſetzt man dem angebohrnen m. S. (454) entgegen, daß erſt der Erfolg, und alſo die Erfahrung, das Weſen tugendhafter Handlungen beſtimmen könne. Denn der m. S. hat nicht bloß zum Gegenſtande den wirklichen, oder gedenkbaren Erfolg der objektifen Glückſeligkeit, ſondern vornehmlich die allgemeine Beabſichtigung des Erfolgs. Und wo dieſer auch verfehlt wird von dem Handelnden: da bleibt dennoch das irrende und verunglückte Wollen der Glückſeligkeit, dem m. S. ein Stoff des äſthetiſchen Vergnügens (451).

§. 458.

Weil der m. S. in ſeiner Entwickelung abhangt von der Kultur der Menſchenliebe und des Geſchmacks (452): ſo iſt begreiflich die gänzliche Stumpfheit deſſelben in Menſchen, die, vermöge ihrer Verhältniſſe, dieſer Kultur beraubt, oder auch, wegen beſonderer Fehler der Organiſazion, derſelben unfähig ſind.

Tieftrunk a. a. O.

§. 459.

Die Verſchiedenheit des m. S. unter den Menſchen beweiſet eben ſo wenig gegen die angebohrnen Anlagen deſſelben, als die Verſchiedenheit des äſthetiſchen Geſchmacks, gegen einen angebohrnen Geſchmack.

---

§. 460.

Da wo der m. S. zum Gegenſtande ſeines Vergnügens hat die ſinnlich erſcheinende vernunftmäßige Harmonie der Tugend *), wie z. B. in den Handlungen der Gerechtigkeit, gränzt er ſehr nahe an das moraliſche Gefühl. Jedoch bleibt er auch hier, durch das ihm beygemiſchte Vergnügen, weſentlich von demſelben unterſchieden. Denn das moraliſche Gefühl iſt begleitet nur von Wohlgefallen (365), nicht von Vergnügen.

*) Dieſer Theil des moraliſchen Sinnes, das Vergnügen an der innern logiſchen Harmonie der Tugend, iſt einer von den Lieblingsgegenſtänden des geiſtreichen Plato: er behandelt ihn aber, wie meiſt immer ſeine Lieblingsgegenſtände, mehr dichteriſch, als philoſophiſch. Die Folge davon iſt, daß er zuweilen ganz entfernte Gedanken daran knüpfet; die aber am Ende doch auf den Hauptgedanken eine ſehr nahe Beziehung haben, und alle zuſammen unter

ſich ein Ganzes und eine Art von Syſtem ausmachen. Originell iſt unter andern der Zuſammenhang, in den er den moraliſchen Sinn auf der einen Seite mit der Muſik, und auf der andern mit der Liebe zu bringen weis; und zwar ſo, daß ſeine Ideenlehre gleichſam das Band iſt, welches dieſe drey, dem erſten Anſcheine nach, ungleichartigen Dinge, nicht allein in der Einbildungskraft, ſondern auch in dem Verſtande, mit einander verbindet. **Erſtens die Muſik.** Von dieſer und von ihrem Antheil an der geiſtigen Kultur des Menſchen redet **Plato** oſt in ſolchen Ausdrücken, daß man beynahe glauben möchte, er nehme das Wort in einem figürlichen Verſtande, und meine etwas Anders damit, als die eigentlich ſo genannte Tonkunſt: aber indem er dieſe wirklich meinet, ſtellt er ſie dar als die Kunſt der Harmonie. Harmonie nun iſt Einſtimmung und Wahrheit; und Tugend iſt auch Einſtimmung und Wahrheit: und ſo wird die Muſik das große Mittel, den Geiſt in dem Gefühle des Einſtimmenden und Wahren zu üben, und an die Unterſcheidung der moraliſchen Harmonie und Disharmonie zu gewöhnen. Rep. III. p. 401. Tom. III. *Μαλιϛα καταδυεται εἰς το ἐντος της ψυχης ὁ τε ῥυθμος και ἁρμονια, και ἐῤῥωμενεϛατα ἁπτεται αὐτης, φεροντα την εὐσχημοσυνην, και ποιει εὐσχημονα, ἐαν τις ὀρθως τραφῃ; εἰ δε μη τουναντιον· και ὁτι αὖ των παραλειπομενων και μη καλως δημιεργηθεντων, ἢ μη καλως φυντων ὀξυτατ᾽ ἀν αἰσθανοιτο ὁ ἐκει τραφεις ὡς ἐδει, και ὀρθως δη δυσχεραινων, τα μεν καλα ἐπαινοι, και χαιρων και καταδεχομενος εἰς την ψυχην τρεφοιτ᾽ ἀν ἀπ᾽ αὐτων, και γιγνοιτο καλος τε κἀγαθος· τα αἰσχρα ψεγοι τ᾽ αν ὀρθως και μισοι, ἐτι νεος ὠν πριν και λογον δυνατος εἰναι λαβειν! ἐλθοντος δε του λογου ἀσπαζοιτ᾽ ἀν αὐτον, γνωριζων δι᾽ οἰκειοτητα μαλιϛα, ὁ αὐτω τραφεις.* **Plato**

LB Coburg

will ſagen: die muſikaliſche Harmonie iſt eine ſinnliche Erſcheinung der Harmonie der Vernunft und, ſofern die Tugend Vernunft iſt, der Tugend: mithin iſt das Vergnügen, welches der Geiſt daran empfindet, als ein Vergnügen an dem Vernunftmäßigen und Moraliſchen, und ſonach als eine Uebung des moraliſchen Sinnes, zu betrachten. Plato ſtellt daher die Tugend ſo gern als eine innere Harmonie der Seele dar; wie z. B. Rep. IV. p. 444. die Gerechtigkeit. Man muß aber hier in Rückſicht nehmen, daß das Syſtem der Wahrheit und Tugend dem Menſchen angebohren, oder vielmehr von ſeinem glücklichen Zuſtande her, da er in dem göttlichen Ideenreiche lebte, noch im Andenken iſt: alſo tritt hier die Platoniſche ἀναμνησις mit ein. Darauf weiſen, wie es mir ſcheint, in der obigen Stelle die letzten Worte hin: γνωριζων δι' οἰκειοτητα μαλιϛα. Nämlich: auch ſchon ehe die Vernunft entwickelt iſt, wird der Menſch in der Muſik die Wahrheit der Harmonie empfinden, und dadurch das moraliſch Gute und Schöne lieben lernen: deſto mehr aber wird er ſich nachher, durch ihren Einfluß, für das Wahre und Gute erklären, mit welchem er ſchon früher vertraut war. Daher iſt es nun auch nicht zu verwundern, wenn Plato, Rep. VII. p. 131 die Muſik, als Mittel der höhern Geiſteskultur, der Dialektik an die Seite ſetzt. Denn Dialektik heißt hier, wie ſo oft beym Plato (1. Anm. z. 21. §.) die Lehre von den überſinnlichen Vernunftideen. — Ob ſchon Pythagoras, bey ſeiner bekannten Verehrung gegen die Muſik, ſo weit gedacht habe: darüber läßt ſich mit Gewißheit nichts ſagen. Was die ſpätern Pythagoräer davon anführen, das weiſet nur auf die bekannte Gewalt dieſer Kunſt über die Leidenſchaften und über das Nervenſyſtem hin. Porphyr. Vit. Pythag. p. 195.

Jamblich. Vit. Pyth. p. 108. — **Zweytens die Liebe.** Darunter verſtehet Plato überhaupt einen zwar geiſtigen, aber doch im Grunde immer noch ſinnlichen, Genuß der Wahrheit und Vollkommenheit des Schönen. Das Schöne aber iſt das Wahre und Vollkommene ſelbſt, oder vielmehr ein Abglanz des Wahren und Vollkommenen. Sofern das Schöne mit dem Wahren und Vollkommenen einerley iſt; ſofern iſt es eine allgemeine Idee und, gleich allem, was dieſer Philoſoph Idee nennt, ewig, unveränderlich und gleichſam ſelbſtſtändig. Alles, was ſchön iſt, das iſt es, ſofern es unter dieſen Gattungsbegriff gehöret. Sympoſ. p. 211. Tom. III. Dieſe allgemeine Idee hat **Plato** im Sinne, wenn **Sokrates** (Hipp. maj. p. 287. Tom. III.) immer dem **Hippias** antwortet: ich will nicht wiſſen, was ſchön, ſondern was **das Schöne** iſt. Dieſe Schönheit zeigt ſich uns in dieſem Erdleben nur unvollkommen: in jenem glückſeligen Zuſtande, in den wir nach dem Tode wieder eingeſetzt zu werden hoffen, wurde ſie unmittelbar mit dem Geiſte angeſchaut. Phaedr. p. 250. Tom. III. Καλλος δε τοτε ἡν ἰδειν λαμπρον, ὁτε συν ευδαιμονι χορῳ μακαριαν ὀψιν τε και θειαν ἑπομενοι etc. und nachher: δευρο τε ἐλθοντες κατειληφαμεν αὐτο (καλον) δια της ἐναργεστατης αἰσθησεως των ἡμετερων στιλβον ἐναργεστατα. Zu dem Anſchauen dieſer Schönheit gelangt man ſtufenweiſe. Der erſte Anfang iſt der Umgang mit ſchönern Gegenſtänden der Sinne, beſonders mit ſchönen Männern: aber alles das iſt nichts gegen die Schönheit der Weisheit und Tugend, welche wir in der Seele eines wahrhaft liebenswerthen Mannes entdecken. Rep. III. p. 402. Dieſe iſt der Gegenſtand der wahren, reinen Männerliebe, welche von der himmliſchen Venus herſtammt; nicht von der gemeinen,

die nur wollüſtige Frauenliebe einflößet. Dadurch gelangt man endlich zu dem Genuß der Schönheit des Wahren (καλα μαθηματα) und des abſolut und an ſich Schönen ſelbſt; indem man damit zugleich der Gottheit ähnlich wird. Sympoſ. p. 211. Phaedr. p. 252 ſeq. Das Letztere, die Verähnlichung mit Gott, haben nachher die Neu-Platoniker ſehr weit getrieben und eine wirkliche Vereinigung mit Gott daraus gemacht; ſ. Plotin. Enn. I. Lib. VI. Das abgerechnet, kann dieſer kleine Aufſatz des Plotin von der Schönheit ziemlich als ein Kommentar über den Plato angeſehen werden: auch den moraliſchen Sinn erwähnt er §. 4. ziemlich beſtimmt; vergl. Enn. III. Lib. V. 4. Es verdient noch angemerkt zu werden, daß Plato dieſe edle, geiſtige Liebe nicht allein als einen feinern Sinn für moraliſche Vollkommenheit, ſondern zugleich als ein Streben dargeſtellt, die moraliſche Vollkommenheit in der Welt zu befördern, und gleichſam durch eine Art von Seelenbegattung, (bey der er ſich in dem Sympoſ. ſehr lange aufhält), fortzupflanzen. Und hier geht ſie nun über in den Trieb zu lehren und in den Hang zu wohlgeſinnten Jünglingen. — Da nun, wo Platons Liebe moraliſcher Sinn iſt, hangt ſie wiederum mit der Muſik zuſammen: daher kommt er einmal (z. B. Rep. III. p. 403) von der Muſik auf die Liebe; ein andermal (Sympoſ. p. 187) von der Liebe auf die Muſik, und nennt die Muſik περι ἁρμονιαν και ρυθμον ἐρωτικων ἐπιϛημην.

---

## §. 461.

**Der m. S. erhöht die Sympathie und wird gegenſeitig verfeinert von ihr, iſt aber nicht in ihr gegründet.**

§. 462.

Der m. S. belebt das Wohlwollen vermöge des ihm inwohnenden Intereſſe für die Glückſeligkeit des Menſchengeſchlechts (452); mäßigt die eigennützigen Neigungen durch Delikateſſe und Anſtändigkeit, und erhebt die Seele, durch die begreifliche Einmiſchung des Enthuſiasmus und Stolzes, zur Großmuth und Aufopferung. Und ſo iſt er auf alle Weiſe die Quelle der ſchätzbarſten Geſinnungen und Handlungen.

§. 463.

Wenn man jedoch den m. S. ſofern er getrennt von der moraliſchen Vernunft beſtehet, genauer zergliedert: ſo löſet er ſich auf in lauter eigennützige Empfindungen und Neigungen der Selbſtliebe; die in fremder Glückſeligkeit das Vergnügen der Sympathie, und in dem Wohlwollen mehr äſthetiſche, als vernunftmäßige Vollkommenheiten ſchätzen.

§. 464.

Dieſemnach iſt der m. S. keine wahre moraliſche Fähigkeit, ſondern nur eine moraliſche Naturanlage; in der nur Bewunderung verdient die göttliche Weisheit, welche dadurch den Zweck der

Glückſeligkeit befördert; nicht aber geſchätzt werden kann die Moralität des Menſchen.

§. 465.

Nur da, wo der m. S. von einer Seite zuſammenhangt mit dem moraliſchen Gefühl, und durch dieſes mit der moraliſchen Vernunft (460), kann deſſelben Kultur beförderlich ſeyn der Moralität ſelbſt.

---

## III.

## Die Sympathie.

§. 466.

Unter der Sympathie (431) wird, in der Moralphiloſophie *), verſtanden eine Eigenſchaft des Menſchen, vermöge der Empfindungen Anderer übergehen in ähnliche Empfindungen in ihm ſelbſt; indem er die Aeußerungen davon ſich, entweder durch die Sinne, oder durch die Phantaſie, vorſtellt; oder kürzer: die Harmonie des Empfindungsvermögens unter den Menſchen.

*) Denn die Sympathie kann auch überhaupt pſychologiſch unterſucht werden. Und da hat denn das Wort erſtens eine beynahe myſtiſche Bedeutung, in

der es eine geheime Kraft der geiſtigen Natur anzeigen ſoll, durch welche Menſchen zu gegenſeitiger Liebe mit einander verbunden werden. Dieſer ſetzt man die Antipathie entgegen. Ein andermal heißt Sympathie ſo viel, als eine faſt mechaniſche und von vorher gegangner Verähnlichung des Zuſtandes und der Empfindungen meiſt unabhängige Geneigtheit zur Nachahmung; die Herr Reche (Verſ. über d. humane Sympathie, S. 39. ff. u. S. 57 ff.) mit Grund von ſeinem Gegenſtande abſondert. Jedoch können die Fälle, die dieſer Schriftſteller S. 44 und S. 50 anführt, ſehr oft eben ſo gut Erſcheinungen des bloßen Nachahmungstriebes, als der eigentlichen Sympathie ſeyn. Ein klaſſiſches Beyſpiel von jenem wäre für Herrn Reche der berühmte Nervenkranke, Donald Monroo, geweſen, der alle ihm vorkommende Bewegungen, unwillkührlich, nachmachte. Die Theorie dieſes Nachahmungstriebes iſt trefflich abgehandelt in Tetens Verſ. über die m. Natur, B. I. Verſ. X. III. 3. S. 664 ff. Ich ſchränke mich aber bloß auf die moraliſche Sympathie ein, und empfehle denen, die mehr Stoff zur allgemeinen Theorie der Sympathie wünſchen: die Betrachtungen über Wohlwollen, Sympathie ꝛc. (von Hrn. Hunger) und die nur angeführte Schrift des Hrn. Reche.

§. 467.

Es giebt eine Sympathie der angenehmen, und der unangenehmen Empfindungen: Sympathie des Vergnügens, und Sympathie des Schmerzes. Von jener rührt die Mitfreude, von dieſer das Mitleiden her.

§. 468.

Es giebt eine allgemeine, und eine beſondere Sympathie. In jener werden die Empfindungen des Andern erregt nur der Gattung, in dieſer auch der Art, oft ſogar der individuellen Beſchaffenheit nach. Mit der letztern iſt in dem Mitempfindenden verbunden das Bewußtſeyn des Objekts oder der Urſache der Empfindung; alſo eine beſtimmtere Vorſtellung von dem Zuſtande des Andern. Man wird z. B. durch die Betrübniß eines Andern entweder überhaupt traurig; oder man empfindet ſeine Betrübniß mit Rückſicht auf ihre beſondere Urſache.

§. 469.

Das moralphiloſophiſche Intereſſe dieſer Lehre beſtehet in der Kritik des Syſtems einiger Weltweiſen, welche die Sympathie darſtellen als eine wahre moraliſche Fähigkeit (426).

Ich habe hier beſonders zum Augenmerk genommen *Adam Smith* Theory of moral Sentiment. Dieſer Schriftſteller macht die Sympathie beynahe zu der Grundanlage der ganzen Moralität. Zu dieſem Behuf bemühet er ſich zu zeigen: 1) einen beſondern Zuſammenhang ihrer Empfindungen mit einem gewiſſen Intereſſe für Tugend, Schicklichkeit, Anſtändigkeit und Vollkommenheit überhaupt; 2) ein in ihr enthaltenes uneigennütziges Wohlwollen; 3) die

Abhängigkeit aller moraliſchen Gefühle von der Sympathie. Ja er gehet ſo weit, daß er, in dem Menſchen einen mit der Moralität genau verbundenen Trieb der Sympathie überhaupt annimmt; von welchem gleichſam Unterarten ſeyn ſollen: 1) die Sympathie ſelbſt; 2) das Vergnügen an gegenſeitiger Sympathie mit uns; 3) das Vergnügen an fremder Sympathie, d. h. Anderer unter ſich, ohne Beziehung auf uns ſelbſt; 4) die Sympathie mit der Sympathie Anderer. Sehr nahe kommt, beſonders in Anſehung des uneigennützigen Wohlwollens, welches ſchon Hutcheſon in der Sympathie zu entdecken glaubte, (Sittenl. S. 65 ff. 102 ff.), dieſen Grundſätzen Feder, Unterſ. über den Willen I., Th. S. 86 ff.

## §. 470.

Es kommt bey dieſer Kritik (469) an: 1) auf eine genaue Entwickelung des pſychologiſchen Grundes der Sympathie und der Wirkungen, in denen ſie ſich äußert; 2) auf die Frage von dem moraliſchen Werthe, der ihr, vermöge ihres pſychologiſchen Grundes, beygelegt werden kann.

## §. 471.

I. Der pſychologiſche Grund der Sympathie*) (470) beruhet darinn, daß der Mitempfindende, durch Vorſtellungen von dem Zuſtande des Andern, verſetzt wird in einen ähnlichen Zuſtand, und, ſofern er ſich ſeines ähnlichen

Zuſtandes bewußt wird, auch ähnliche Empfindungen erfährt. Mehr Erläuterung geben die folgenden §§.

*) Nach der in der Anm. z. 469. §. gegebenen Aeußerung darf man, auch hier, pſychologiſche Erörterungen über die Sympathie nur ſofern erwarten, als ſie zu der Kritik des darauf gebaueten Moralſyſtems (470) gehören.

§. 472.

Die erſten*) Wirkungen der Sympathie ſind Empfindungen. Das iſt eine Poſtulatum. Eine Empfindung iſt ein Bewußtſeyn des Zuſtandes (N. Anthrop. §. 611.): dieſemnach iſt keine Sympathie möglich, ohne einen veränderten Zuſtand des Mitempfindenden.

*) Denn die nachfolgenden ſind ſehr oft Beſtrebungen, Willensthätigkeiten.

§. 473.

Weil aber die Empfindungen der Sympathie, wenigſtens eine allgemeine, Aehnlichkeit haben mit den Empfindungen des Andern (471), und keine Empfindung möglich iſt ohne einen veränderten Zuſtand (472): ſo muß der Mitempfindende, um die ähnlichen Empfindungen zu erfahren, verſetzt werden in einen ähnlichen Zuſtand,

§. 474.

Unmittelbar kann ein Menſch in den Zuſtand des Andern nicht verſetzt werden (473), noch ſich denſelben, unmittelbar, denken; weil das ein von dem Vorſtellungsvermögen ganz entferntes Objekt iſt. Es muß alſo geſchehen durch Vorſtellungen, die er von den Aeußerungen des fremden Zuſtandes, entweder vermittelſt der Sinne, oder der Phantaſie, empfängt (471).

§. 475.

Dieſe Aeußerungen (474) ſind entweder natürliche: Geberden, Bewegungen, Töne und andere Zeichen der Naturſprache; oder willkührliche: z. B. Worte.

§. 476.

In beyden Fällen (475) entſteht die Vorſtellung des fremden Zuſtandes (474) durch die gedächtnißmäßige Ideenverbindung: in dem erſten durch das Geſetz der Aehnlichkeit; in dem andern durch das Geſetz der Gleichzeitigkeit *); (I. 270).

*) Dieſes letztere haben beyde in der Anm. z. 466. §. angeführte Schriftſteller, ſo wie vormals ich ſelbſt, überſehen.

§. 477.

Die Ausdrücke des fremden Zuſtandes (475) können zwar auch durch die Sinne vernommen, aber der fremde Zuſtand ſelbſt (474) kann nur durch die Phantaſie vorgeſtellt werden. Das Objekt einer ſinnlichen Vorſtellung wird er, nur ſofern er übergegangen und verwandelt iſt in den ſelbſteigenen (473).

Jedoch beruhet die phyſiſche Anlage zur lebhaftern Sympathie, die man z. B. in dem ſanguiniſchen Temperament und in dem weiblichen Geſchlecht wahrnimmt, weniger in den Sinnenwerkzeugen, als in den Organen der Einbildungskraft.

§. 478.

Was ein Objekt der Phantaſie werden ſoll (477), das muß, zwar nicht ſo wie es jetzt vorgeſtellt wird, aber doch ſeinen Theilen nach, vormals ſchon, entweder wirklich erfahren, oder gedacht worden ſeyn (N. Anthrop. 472. Anm.). Demnach muß der Mitempfindende, um von dem Zuſtand eines Andern eine Vorſtellung zu empfangen, wo nicht dieſen geſammten Zuſtand, doch die Theile deſſelben vormals entweder erfahren, oder gedacht *) haben.

*) Das iſt alſo zwar ganz richtig, daß die Vorſtellung von dem Zuſtande des Andern, in dieſer Rückſicht,

auf dem ſogenannten Geſetze der Aehnlichkeit, in der Phantaſie, beruhet: aber ob ich den Zuſtand des Andern vormals ſelbſt wirklich erfahren, oder nur als einen möglichen gedacht und mir vorgeſtellt habe: darauf kommt nichts an. Dieſemnach ſcheint mir Hr. Hunger (a. a. O.) auf Erinnerung und Selbſterfahrung, bey der Sympathie, zu viel zu rechnen. Richtiger urtheilt hier Hr. Reche. S. 168 ff.

§. 479.

Auf die Vorſtellung eines fremden Zuſtandes folgt eben ſo natürlich die Veränderung des ſelbſteigenen und eine Empfindung in der Phantaſie, wie auf das Bewußtſeyn des ſelbſteigenen eine wirkliche und vollendete Empfindung (473). Wo aber von dem Zuſtande des Andern auch die allgemeinſte Vorſtellung nicht ſtatt findet (478): da iſt die Sympathie unmöglich.

§. 480.

Die beyden letztern §§. erklären den Mangel der Sympathie in jungen Kindern.

§. 481.

Die Vorſtellung des Mitempfindenden (473) iſt nie ganz, und oft ſehr wenig, ähnlich dem Zuſtande des Andern; und ſo auch die dadurch in der Phantaſie erregte Empfindung (479). Denn,

vermöge der Gedächtnißgeſetze (476), werden in dem Mitempfindenden ſehr leicht erregt Vorſtellungen von einem Zuſtande, der jenem nur ganz entfernt ähnlich iſt, oder auch, ohne ihm ähnlich zu ſeyn, nur dem Zeitverhältniß nach, damit zuſammen hangt. Daß die Selbſterfahrungen von dem ähnlichen Zuſtande, in dem Gedächtniß lebhaft erweckt werden und die Sympathie verſtärken, iſt nicht pſychologiſch nothwendig.

Ich hatte in der I. Ausgabe geſagt: „Je geringer „die Selbſterfahrung des Leidens iſt; deſto mehr ge„hen die Vorſtellungen und mitleidenden Empfin„dungen, von dem Zuſtande des Leidenden, ins Un„endliche; und deſto ſtärker iſt die Sympathie.“ Dieſe Beobachtung war ſo einſeitig, als die, welche man ihr entgegengeſetzt hat: daß die Grade der Sympathie durch die Selbſterfahrung beſtimmt werden. Das Eine iſt ſo möglich, wie das Andere. Ueberhaupt muß man nicht vergeſſen, daß die Gedächtnißgeſetze nie die wirkliche, ſondern nur die mögliche Erweckung zuſammenhangender Vorſtellungen beſtimmen. Es iſt möglich, daß ich beym Anblick einer Wunde mich ganz und vollſtändig an das erinnere, was ich in dieſer Art ſelbſt erfahren habe: es iſt aber auch möglich, hier kommt es auf Temperament und tauſend andere Umſtände an, daß das nicht geſchiehet. Es iſt möglich, daß ich bey dem Leiden eines Andern, welches mir, dem Grade nach, nur aus ſehr unbedeutenden Erfahrungen bekannt iſt, ſehr wenig, und nicht mehr mitempfinde, als meine vormalige Erfahrung davon enthält. Es iſt aber auch eben ſo mög-

lich, daß ich mir dieſes Leiden, gerade darum, weil ich es, aus der Erfahrung, nicht kenne, vielleicht aber deſto öfter mich, in Vorſtellungen der Einbildungskraft, damit beſchäftigt habe, mir als unendlich groß denke und ſo zu dem größten Mitleiden hingeriſſen werde. Ein Soldat, der die harten Strafen der Kriegszucht aus der Selbſterfahrung kennt, fühlt bey dem Schauſpiel derſelben oft wenig, oder gar nichts; entweder weil ſein Gedächtniß zu dem Andenken an ſeinen ähnlichen Fall nicht lebhaft genug iſt; oder auch eben darum, weil er den Grad des Schmerzes kennt, und ihn mithin, in der Vorſtellung nicht übertreibt. Ein Anderer, der kaum etwas der Art, viel weniger in dem Grade, je empfunden, aber vielleicht oft, auf Veranlaſſung des Mitleidens, menſchenfreundlich daran gedacht hat, ſtellt ſich den Schmerz unendlich groß vor, und wird zum äußerſten Mitleiden bewegt. Noch ein Anderer, der eben ſo wenig Selbſterfahrung davon hat, denkt und empfindet gar nichts dabey; nicht weil er dieſen Schmerz nie ſelbſt gelitten, ſondern weil er, vermöge ſeiner Gedankenloſigkeit, nie darüber gedacht hat. Das führt denn alſo wieder zu dem obigen Satze hin (478): daß die Sympathie mehr in der Einbildungskraft, die das Nichterfahrene denkt, als in der Selbſterfahrung beruhet. Je weniger daher ein Menſch ſeine Einbildungskraft mit den Leiden und Freuden der Menſchheit zu beſchäftigen gewohnt iſt, und je mehr er, als Egoiſt, nur mit ſeinem eigenen Zuſtande zu thun hat; deſto weniger hat er gemeiniglich Fähigkeit zur Sympathie. Dieſe iſt ohne lebhafte und warme Einbildungskraft durchaus nicht möglich. Die Selbſterfahrung allein macht es nicht aus: wie könnte es ſonſt unter den Glücklichen ſo viele untheilnehmende, und unter den Elenden ſo viele hartherzige Menſchen geben?

§. 482.

Die Empfindungen des Mitempfindenden (479) können den Empfindungen des Andern allemal nur in dem Grade ähnlich ſeyn (481), in welchem ähnlich iſt die Vorſtellung des Zuſtandes (473).

§. 483.

Es hängen ſich auch an die Sympathie an Empfindungen, welche andern, durch den Eindruck der Sympathie, zufällig erweckten Gemüths- oder Naturbewegungen angehören, und, in ſofern, von der ſympathiſchen Empfindung ganz abgeſondert und unterſchieden ſind.

Z. B. Ein nervenſchwaches Weib fällt, beym Anblick einer Wunde, in hyſteriſche Zuckungen. Hier iſt etwas ganz Anders in der Mitempfindung, als in dem Zuſtande des Leidenden.

§. 484.

Ein anderer Grund der Unähnlichkeit der Vorſtellungen des Mitempfindenden (481) mit dem Zuſtande des Andern, liegt oft in der Unrichtigkeit, oder unrichtigen Deutung der natürlichen; oder willkührlichen Ausdrücke des Zuſtandes (475).

§. 485.

Sey aber in dem Mitempfindenden die Vorſtellung von dem Zuſtande des Andern, und alſo der dadurch erregte Zuſtand ſelbſt, jenem ähnlich mehr oder weniger (482); allemal geht ſie über in einen Zuſtand des Mitempfindenden ſelbſt; und das nächſte Objekt der Empfindung, in welche dieſer dadurch verſetzt wird, iſt ſein ſelbſteigener Zuſtand (473).

---

§. 486.

Anderns anlangend den moraliſchen Werth der Sympathie (470): ſo hat man in derſelben entdecken wollen; 1) ein beſonderes Wohlgefallen an der Tugend; 2) uneigennütziges Wohlwollen, und mithin das Weſen der Moralität ſelbſt. Daß in der Sympathie enthalten ſey weder das Eine, noch das Andere, wird hier gezeigt (§. 487 bis 511); mit getheilter Rückſicht auf die Sympathie des Vergnügens, und des Schmerzes (467).

§. 487.

I. Das in der Sympathie irrig vorausgeſetzte Wohlgefallen an der Tugend (486) löſet

ſich, mittelſt richtiger Auslegung der zum Beweis angeführten Erſcheinungen, auf in ganz natürliche Regeln des Empfindungsvermögens.

§. 488.

1) Die Sympathie des Schmerzes (467, 486) wird, in allen ihren Aeußerungen, beſtimmt durch dieſe einzige Regel: das Mitleiden iſt größer, oder geringer in dem Maaße, in welchem das Leiden ſcheinet größer, oder geringer zu ſeyn; theils vermöge der Aeußerungen (475, 484), theils vermöge des ſubjektifen Eindrucks, deſſen der Mitleidende empfänglich iſt.

§. 489.

Die allgemeine Folge der obigen Regel (488) iſt, daß, unabhängig von Wohlgefallen an der Tugend (487), nur allein ſolche Aeußerungen des Leidenden die Sympathie des Schmerzes vermindern, oder vermehren, welche den Anſchein des Leidens, in dem Mitempfindenden, entweder verringern, oder vergrößern.

§. 490.

Nur für den muthigen und noch vermögenden, unternehmenden Zorn, nicht für den geäng-

ſteten und verzweifelten, iſt das Mitleiden ſchwächer; weil in jenem mehr Anſchein der Schädlichkeit und Kraft, und mithin weniger Anſchein des Leidens iſt (488). Und dennoch hat jene männlichere Art des Zorns mehr Analogie mit der Tugend, als dieſe.

Die meiſten dieſer Erfahrungsſätze, welche von dieſem §. bis zum 511ten nach einander folgen, ſind Widerlegungen der Schlüſſe, welche Smith aus unrichtigen Beobachtungen gezogen hatte: vornehmlich B. I. Sect. I. ch. 3, 4. ff.

§. 491.

Eben dieſer Anſchein einer größern Schädlichkeit und Kraft und eines mindern Leidens (488), nicht das Mißfallen an Untugend (486, 487), ſchwächt die Sympathie für einen Schmerz, der ſich durch Neid und Rachſucht ausdrückt.

§. 492.

Aus demſelben Grunde (490) wird die Sympathie ſtärker erweckt durch niedergeſchlagenen Schmerz, als durch wüthenden: aber nicht immer und nicht nothwendig ſtärker durch gelaſſenes, großmüthiges und ſtandhaftes Leiden.

§. 493.

Uebelwollen und Feindſeligkeit geben dem Leidenden ebenfalls den Anſchein von Kraft (488),

und ſchwächen dadurch, und nicht weil es untugendhafte Aeußerungen ſind (487), die Sympathie.

§. 494.

Wenn das Uebelwollen (493) getrennt iſt von thätiger Feindſeligkeit und von dem Vermögen zu ſchaden: ſo ſchwächt es die Sympathie, nur ſofern der jetzt unthätige Wille noch das Anſehen der Kraft hat.

§. 495.

Iſt das Uebelwollen des Leidenden (493) gerichtet gegen uns ſelbſt: ſo wird die Sympathie gehindert durch die Regeln der naturmäßigen Feindſchaft, und durch die in einem undeutlichen Gefühle wirkſame Beſorgniß, die Kraft ſeines Feindes zu verſtärken, indem man ſie, aus Mitleiden, nicht ſchwächte.

§. 496.

Iſt das Uebelwollen des Leidenden gegen uns ſelbſt (495) kraftlos: ſo pflegt es oft, indem es nun als eine Schwachheit in ihm erſcheint (488), die Sympathie zu vermehren.

§. 497.

Verdiente Leiden ſchwächen die Sympathie, unabhängig von einem geheimen Intereſſe für

Moralität (487), darum, weil der, welcher damit beſtraft wird, vermöge ſeiner Geſinnungen und Thaten, wider ſich hat das Vorurtheil der Schädlichkeit und den Anſchein der Kraft, alſo den Anſchein eines mindern Leidens. Erſcheint aber der leidende Uebelthäter entweder reuig und in ſeinem Willen gebeſſert, oder durch die ihm jetzt zugefügte Strafe geſchwächt; ſo wird die Sympathie für ihn erregt.

§. 498.

Unverdiente Leiden erregen die Sympathie ſo ſtark: 1) weil der, welcher alſo leidet, mehr zu leiden ſcheint, dafern er das Gegentheil dieſes Anſcheins nicht offenbaret durch Ausdrücke der moraliſchen Selbſtzufriedenheit; 2) weil der Gedanke der Schädlichkeit, der die Sympathie des Schmerzes ſo ſehr ſchwächt (490, 491), hier nicht ſtatt findet; und im Gegentheil das Mißvergnügen eintritt, daß die Kraft eines zum Wohlwollen und zur Beförderung der Glückſeligkeit aufgelegten Geſchöpfes, durch Leiden, beſchränkt und gehindert wird.

Kant ſucht hier überall ein beſonderes Intereſſe der Moralität. Ich werde mich, im II. Abſchn. in der Lehre v moral. Gef. darüber erklären.

§. 499.

Die, nach moraliſchen Geſetzen, noch ſo verdienten Leiden (497) der Unmäßigkeit, erregen nichtsdeſtoweniger die Sympathie, durch den dieſer Untugend und ihren Folgen anhangenden Schein der Kraftloſigkeit (488); dafern nur nicht eintritt der Vorwurf der Ungerechtigkeit und des Uebelwollens, oder der Frevelhaftigkeit und eines den Geſetzen der Rechtſchaffenheit und Wohlanſtändigkeit Trotz bietenden Karakters.

§. 500.

Weniger als alles kann aus einem moraliſchen Zuſammenhange mit der Tugend (487) erklärt werden das Mitleiden mit denen, die wir lieben: denn ihr Schmerz iſt, beynahe unabhängig von der Sympathie, ſchon an ſich unſer ſelbſteigener.

§. 501.

Die, welche in der Sympathie, außer dem vermeinten Wohlgefallen an Moralität (487) auch Wohlgefallen an Schicklichkeit und Anſtändigkeit finden, irren in der Bemerkung, daß die Sympathie des Schmerzes geſchwächt werde durch unſchickliche und übelanſtändige Aeußerun-

gen. Dieſes geſchiehet nur da, wo dieſe Aeußerungen, z. B. Heftigkeit, Wuth u. d. g. dem Leidenden den Anſchein von Kraft ertheilen, und dadurch den Anſchein des Leidens vermindern (488).

§. 502.

Wenn, auf dem Theater, Wehklagen über körperliche Schmerzen, über Hunger, Blöße u. d. g. ſtatt der Sympathie, Mißfallen erwecken: ſo liegt der Grund davon in der Regel, welche von dem Theater ausſchließt alle dem Geſichts- und Gehörſinne widrige Gegenſtände. Auf ganz verſchiedenen Gründen beruhet das Intereſſe für theatraliſche Perſonen, und für wirkliche Menſchen.

§. 503.

2. Die Sympathie des Vergnügens (467, 486). Der hier vermeinte Zuſammenhang mit der Moralität (487), beruhet in der irrigen Vorausſetzung, daß ſie ein angebohrnes Wohlwollen ſey.

§. 504.

Die Sympathie des Vergnügens (503) iſt nicht einmal ſo, wie die Sympathie des Schmer-

zes, eine urſprüngliche Eigenſchaft des Menſchen, ſondern ein Erzeugniß der von dem Stande der bürgerlichen Geſellſchaft abhangenden moraliſchen Kultur. Denn das Vergnügen an fremdem Wohlſtande iſt nicht der Grund der Geſelligkeit; aber die Geſelligkeit kann die Urſache dieſes Vergnügens werden. Dieſes vorläufig; (ſ. §. 548.)

§. 505.

In dem außergeſellſchaftlichen Naturleben empfindet der Menſch, bey dem zunehmenden Wohlſtande Anderer, die in dem furchtſamen Erhaltungstriebe liegende Beſorgniß einer Verminderung ſeines ſelbſteigenen.

§. 506.

Durch die Sicherheit, welche die bürgerliche Verfaſſung (504) gewährt, vor den Angriffen der Beglücktern und, kraft ihres Glücks, Vermögendern, gewöhnt ſich der Menſch, den Wohlſtand Anderer anzuſehen ohne Beſorgniß.

§. 507.

Durch die Kultur der Klugheit lernt der Menſch die Glückſeligkeit Anderer mit dem Intereſſe ſeiner eigenen verbinden: und durch die

Kultur der Moral wird er zuletzt fähig der Art des Wohlwollens, welches die Anſprüche der Mitmenſchen ehret und ſich ihrer Erfüllung freut; oder doch wenigſtens fähig des von dem moraliſchen Ehrgeiz verfeinerten Sinnes für Glückſeligkeit in der Welt.

§. 508.

Auch noch in dem durch bürgerliche und moraliſche Kultur gebildeten Menſchen (506, 507) wird das Vergnügen an dem Glück Anderer ſehr vermindert: 1) wenn das Glück ungewöhnlich groß iſt und plötzlich ſich zeigt; 2) durch ſelbſteigenes Elend; dafern nicht die Perſonen, denen das große Glück begegnet, in allen Verhältniſſen des Orts, des Alters, Standes, Geſchlechts u. ſ. w. ganz entfernt ſind von dem Mitempfindenden.

§. 509.

Wenn untugendhafte, oder wohl gar nur unſchickliche Ausdrücke des Vergnügens die Sympathie ſchwächen: ſo iſt der Grund davon (487) entweder, in dem Vergnügten, ein Anſchein von ſchädlicher Kraft, oder, in dem Mitempfindenden, ein richtiger Geſchmack, dem untugendhafte und unſchickliche Aeußerungen widrige Gegen-

ſtände ſind, ohne alle moraliſche Hinſicht. Daher wird die Sympathie hier nicht geſchwächt in denen, welche des guten Geſchmacks ermangeln.

§. 510.

Auch in Menſchen, denen es nicht am Geſchmack fehlt (509), wird die Sympathie nicht allezeit gehindert durch unſchickliche Aeußerungen des Vergnügens (509); z. B. wenn ſie verbunden ſind mit dem Anſchein der Einfalt, oder einer dem Stolze des Mitempfindenden ſchmeichelhaften Demuth: z. B. bey der Luſt der Kinder und der geringern Volksklaſſen.

§. 511.

Am meiſten wird die Sympathie geſchwächt durch ſolche unſittliche Aeußerungen (509), welche, in dem Beglückten oder Vergnügten, anzeigen ein für unſere Wohlfahrt oder Sicherheit, in dunkeln Gefühlen, bedenkliches Uebermaaß des Wohlſtandes oder der Kraft: z. B. durch übermüthige Freude und Selbſtgenugſamkeit; durch wildes und gleichſam drohendes Jauchzen u. ſ. w. Hier entſteht die Verminderung der Sympathie aus dem obigen Grunde (509).

---

§. 512.

II. Das uneigennützige Wohlwollen, welches man in der Sympathie zu finden meint (470), iſt unvereinbar mit ihrer pſychologiſchen Natur; nach Ausweiſung der folgenden §§.

§. 513.

Alle Regungen der Sympathie ſind fürs erſte Empfindungen (472): jede Empfindung iſt ein Bewußtſeyn des Zuſtandes; und der Zuſtand iſt der einzige unmittelbare Stoff aller Empfindungen.

§. 514.

Objektive Vollkommenheiten, oder Unvollkommenheiten können von dem Menſchen, wenn auch gedacht und mit Wohlgefallen oder Mißfallen (365) beurtheilt, doch nie empfunden werden. Empfindungen entſtehen nur allein aus der ſubjektiven Veränderung des Zuſtandes (363).

§. 515.

Dieſemnach (513, 514) empfindet der Menſch, in der Sympathie, nicht den Zuſtand eines Andern, ſondern allemal ſeinen ſelbſteigenen. Aber

der Zuſtand des Andern, ehe er ein Objekt werden kann der ſympathetiſchen Empfindung, muß übergehen, auf die oben beſchriebene Weiſe (473), in einen ſelbſteigenen; und indem dieſer zum Bewußtſeyn gelangt, wird er zur Empfindung (472).

§. 516.

Sich in den Zuſtand eines Andern verſetzen, ohne in dieſem Zuſtande ſelbſt zu ſeyn; einen Zuſtand empfinden, in dem man nicht wirklich iſt, ſondern in dem man, unter den Verhältniſſen eines Andern, ſeyn würde: das ſind Redensarten ohne pſychologiſchen Sinn. Man kann ſich die Empfindungen eines Andern nicht vorſtellen, ohne dieſe Empfindungen, wenn auch nur in einem niedern Grade, ſelbſt zu haben; und man empfindet nie den Zuſtand, in dem man ſeyn würde, ſondern allemal nur den, in welchem man wirklich iſt.

§. 517.

Die Leiden und Freuden, in denen die Sympathie ſich erweiſet, beziehen ſich alle auf das Wohlergehen *) (282). Da nun alle Empfindungen der Sympathie zunächſt entſpringen aus der

Veränderung des ſelbſteigenen Zuſtandes (515): ſo haben ſie alle zum nächſten Objekt das verminderte, oder vermehrte Wohlergehen des Mitempfindenden ſelbſt.

*) Mitleiden mit der moraliſchen Bosheit eines Andern haben, ſagt man nicht: und dieſe Art des Mitleidens kommt auch eigentlich nicht vor. Das Mitleiden mit den äußerlichen Folgen der Bosheit bezieht ſich ſchon auf Wohlergehen, und gehört nicht hieher.

§. 518.

Alle Empfindungen, die das Wohlergehen zum Objekt haben, ſind eigennützig (285): folglich ſind die Empfindungen der Sympathie, weil ſie zum Grunde haben das Bewußtſeyn des ſelbſteigenen Zuſtandes in Beziehung auf Wohlergehen, durchaus eigennützig.

§. 519.

So empfindet alſo der Menſch, in der Sympathie, ſeinen ſelbſteigenen Schmerz und ſein ſelbſteigenes Vergnügen.

§. 520.

Nicht weniger als in ihren Empfindungen, iſt die Sympathie eigennützig (478) in ihren Beſtrebungen und Handlungen. Es iſt der ſelbſt-

eigene Schmerz, den die Sympathie bey dem Mitleiden abwendet; ihr ſelbſteigenes Vergnügen und Wohlergehen, welches ſie bey der Mitfreude befördert.

Es iſt nicht pſychologiſch richtig, wenn man unbedingt ſagt, das Mitleiden ſey eine vermiſchte angenehme Empfindung. Eine ſolche wird es erſt durch den Gedanken, oder durch den Willen, oder noch mehr durch das thätige Vermögen der Beyhülfe. Der erſte Eindruck des Mitleidens iſt allemal Schmerz, und zwar ſelbſteigener. Dieſen Schmerz will die Natur abwenden; und ſo entſteht der Entſchluß, oder doch wenigſtens der Wunſch zu helfen; und dadurch wird dem Schmerz ein Vergnügen beygemiſcht. Iſt das Mitleiden groß: ſo bleibt es, ſo lange die wirkliche Hülfe oder Linderung dem Leidenden nicht angedeihet, reiner Schmerz.

§. 521.

Der Irrthum derer, welche in der Sympathie die Uneigennützigkeit ſchätzen (514), beruhet, ganz ſo wie die Eintheilung des naturmäßigen Willens, in den vernünftigen und ſinnlichen (411), in der Verwechſelung des mit den Empfindungen verbundenen Wohlgefallens und Mißfallens (365, 412).

§. 522.

Die Empfindungen der Sympathie ſind, in Menſchen, die nicht bloß des Empfindens, ſon-

dern auch des Denkens fähig ſind, allerdings verbunden mit Wohlgefallen an dem vollkommenen, und mit Mißfallen an dem unvollkommenen Zuſtande Anderer (412, 521). Aber dieſes Wohlgefallen und Mißfallen iſt Urtheil und nicht Empfindung; alſo nicht das Werk der Sympathie.

## §. 523.

Was uneigennütziges und von der Sympathie getrenntes, reines Wohlwollen ſey: das ſieht man in jenen kalt weiſen und tugendhaften Menſchen, deren Theilnehmung bey den Freuden und Leiden Anderer blos ein Urtheil des Verſtandes iſt; welches jene billigt und dieſe verwirft, und in Anſehung jener und dieſer, ohne Einmiſchung der Sympathie, vernunftmäßig hervorbringt reinmoraliſche Theilnehmung.

Dieſe vernünftige und pflichtmäßige Theilnehmung, welche auch Herr Reche immer mit einmiſcht, gehört nicht weſentlich zur Sympathie; wenn ſie ſie auch oft begleitet.

## §. 524.

Weil dieſes urtheilende Wohlgefallen und Mißfallen an dem Objekte der Sympathie, (dem

Glück oder Elend Anderer 522),) innigſt und genau verbunden iſt mit dem Bewußtſeyn des dadurch veränderten Zuſtandes, alſo mit der Empfindung der Sympathie ſelbſt; doch aber in dem Bewußtſeyn darüber hervorragt (412): ſo entſteht auch hier der ſchon anderwärts gerügte Irrthum (N. Anthrop. §. 629 ff.), welcher in dem Gemüthe des Empfindenden, das was eigentlich Empfindung iſt, vermengt mit dem, was dem Verſtande angehört und unweſentlich hinzu kommt.

---

§. 525.

Auch das Vergnügen an gegenſeitiger Sympathie (Anm. z. 469. §.) mit unſerm Leiden, iſt durchaus eigennützig (512) und ſehr natürlich zu erklären 1) aus der Erleichterung, welche die Aeußerung unſerer Leiden, 2) aus der Beruhigung, welche die dabey wahrgenommene Sympathie verſchafft.

Auch die hier folgenden §§. ſind gegen Smiths Lehrſätze gerichtet.

§. 526.

Daß jede Aeußerung des Leidens eine Erleichterung verſchafft: das iſt pſychologiſch be-

greiflich; und am allermeiſten einleuchtend in Anſehung des körperlichen Schmerzes.

§. 527.

Die Aeußerung des körperlichen Schmerzes geſchiehet theils durch Klaggeſchrey, theils durch andere dem Gefühl des Schmerzes widerſtehende und ſeinen Drang und Reiz abhaltende und mildernde Bewegungen.

§. 528.

Die Aeußerung anderer Leiden geſchiehet durch Klagen, vermittelſt der Rede.

§. 529.

Weil die Rede (528) nicht durch ſich ſelbſt Erleichterung verſchafft, ſo wie etwa bey dem körperlichen Schmerz das Geſchrey (527), ſondern nur ſofern ſie gerichtet iſt an einen wirklichen, oder eingebildeten Gegenſtand: ſo muß ihre erleichternde Kraft erklärt werden einestheils aus dem Vergnügen zu intereſſieren, anderntheils aber aus der Hoffnung der Hülfe.

§. 530.

In allen dieſen Rückſichten (529) erſcheint das Vergnügen an der gegenſeitigen Sympa-

thie des Schmerzes eigennützig (525).

§. 531.

Der Einwurf, daß die klagenden Beſchreibungen eines vergangenen Leidens weder Erleichterung, noch Hülfe zur Abſicht haben können, wird gehoben durch die Erwägung des Vergnügens, welches der Menſch empfindet, indem er einestheils durch die Geſchichte ſeiner Leiden intereſſiert, anderntheils, ſofern ſie nun überwunden ſind, ſeinen gegenwärtigen beſſern Zuſtand damit vergleichet.

§. 532.

Die Vorausſetzung, daß die Erzählung vergangener Leiden das Andenken derſelben auf eine ſchmerzhafte Weiſe erneuert, iſt pſychologiſch unrichtig. Der Menſch hat, dafern er nicht eine ſelbſtquälende und ſehr unnatürliche Anſtrengung anwendet, für unangenehme Empfindungen keine Einbildungskraft (I. 1008), ſondern nur Gedächtniß für ihre Urſachen und Nebenumſtände.

Die, welche dieſen Satz neuerlich beſtritten haben, wie z. B. Herr Heydenreich, (wenn ich nicht irre in ſeiner Aeſthetik), ſind ohne Zweifel irre geführt worden, entweder durch die Verwechſelung der Umſtände des Leidens mit dem Leiden ſelbſt, oder durch

die Wahrnehmung, daß der Menſch, wenn er will, (aber wie ſelten will er das!) von den Empfindungen des Leidens die erſten Anfänge, die niedrigſten Grade in dem Gedächtniß vorſtellig machen kann, z. B. von einer ſchmerzhaften Wunde. Sollte aber die Gedächtnißvorſtellung lebhafter werden: ſo müßte er die Art der Anſtrengung anwenden, die man, beym Gedächtniß, das Beſinnen nennt. Dieſe Anſtrengung aber iſt dem natürlichen Triebe der Glückſeligkeit, der nur angenehme Empfindniſſe belebt, durchaus entgegen.

§. 533.

Das Vergnügen an der Sympathie des Vergnügens (Anm. z. 469 §.) iſt, weit entfernt aus moraliſchen Quellen zu entſtehen, eine ganz natürliche Folge von der Eigenſchaft des Menſchen, vermöge der ſein Vergnügen allzeit belebt und erhöht wird durch die Theilnahme Anderer; 2) erklärbar aus dem Einfluß der Eigenliebe; ſofern Glück eine Vollkommenheit und Theilnehmung Anderer an demſelben eine Art von Bewunderung zu ſeyn ſcheinet.

§. 534.

Jedoch iſt im Ganzen weniger Eigennützigkeit in dem Vergnügen an gegenſeitiger Sympathie, als in der Sympathie ſelbſt.

## IIII.

## Die Geſelligkeit.

§. 535.

Geſelligkeit (431) bedeutet hier, in der allgemeinen Moralphiloſophie, eine Eigenſchaft des Menſchen, durch die er geneigt iſt, mit Menſchen zuſammen zu leben, in irgend einer Art von näherer, oder entfernterer Verbindung.

§. 536.

Die erſte Frage dieſer Lehre iſt: ob dieſe Geſelligkeit (535) eine Natureigenſchaft in dem Menſchen, oder die Folge beſonderer Ereigniſſe iſt? Die andere: ob ſie, in dem erſten Falle, ihren Grund hat in einem uneigennützigen Wohlwollen, und in ſofern angeſehen werden darf als eine wahre moraliſche Fähigkeit (426)?

§. 537.

I. Anlangend das Daſeyn der Geſelligkeit, als einer urſprünglichen Eigenſchaft des Menſchen (536): ſo tritt hier ein das von Rouſſeau, mehr zur Beſchämung des Despotismus

und zur Erhebung des bürgerlichen Elends gedichtete, als mit gründlicher Ueberzeugung gedachte Syſtem eines Naturſtandes; in welchem der Menſch, vernunftlos ſinnlich für ſich lebend, alle geſellige Verbindung fliehet, und ihrer, vermöge ſeiner phyſiſchen Kräfte und Eigenſchaften nicht bedarf; ſo daß alle Geſellſchaften auch die freyen und häuslichen, wie viel mehr die bürgerlichen, erſcheinen als ein unnatürliches Verhältniß der jetzt lebenden Menſchheit, und als eine durch Anmaßung und Gewalt angefangene, und durch Täuſchung, und Kultur vollendete Verkehrung und Ausartung des ganzen Geſchlechts.

Daß Rouſſeau die Schilderung, die er in ſeinem Diſcours ſur l'Origine de l'Inégalité parmi les hommes (Oeuvres Tom. III.) von dem urſprünglichen Naturſtande macht, ſelbſt für wahr gehalten; alle geſellige Verbindungen, ohne Ausnahme, als Abweichungen von der Natur angeſehen, und im Ernſt geglaubt habe, der Menſch ſey durch die bürgerliche Verfaſſung, mit aller der Kultur, die er in derſelben, durch Geſetzgebung und Religion, durch Wiſſenſchaften und Künſte, erlangt, dennoch mehr rückwärts, als vorwarts gekommen: davon habe ich mich nie überzeugen können. Mir ſchien es immer, daß Rouſſeau nur die Abſicht hatte, Abſcheu gegen den Deſpotismus — in denen die ihn ausüben, und in denen die unter ſeinem Drucke leiden — zu erregen.

Dieſes nun führte ihn, ſofern er den Gegenſtand mehr redneriſch, als philoſophiſch behandelt, ſehr natürlich hin zu der gehäßigen Darſtellung der bürgerlichen Verfaſſung überhaupt; gegen die man wohl nichts Stärkeres ſagen kann, als das, was ohngefähr der Text zu der ganzen Rouſſeauiſchen Declamazion iſt: So wie der Menſch hier behandelt wird, wo man den geſellſchaftlichen Vertrag, der dabey vorausgeſetzt werden müßte, auf der einen Seite nicht achtet, auf der andern nicht geltend machen darf, hat er durch das bürgerliche Leben unendlich mehr verlohren, als gewonnen; er würde in dem roheſten Naturſtande glückſeliger ſeyn, als in einem ſolchen Stande der Kultur. — Daraus wird endlich in dieſer erhitzten Einbildungskraft die Idee eines Naturlebens, von welchem alle geſellige Verbindungen ausgeſchloſſen ſind, und eines Naturmenſchen, der ſie unbedingt fliehet und ihrer nicht bedarf. Aber Rouſſeau vermag ſich dennoch nicht lange in dem Grundſatze zu behaupten: die Geſelligkeit iſt wider die Natur des Menſchen. Denn indem er die freyen und die bürgerlichen Geſellſchaften nur aus Ereigniſſen und Verhältniſſen ableiten will, leitet er ſie, ohne es ſelbſt zu wiſſen, aus natürlichen Eigenſchaften des Menſchen her, die bey dieſen Ereigniſſen und Verhältniſſen nothwendig zum Grunde liegen. Das zeigt der ganze Gang ſeines Vortrags, von dem ich hier einen kurzen Abriß geben will. Der Anwuchs des Menſchengeſchlechts, ſagt Rouſſeau, deſſen Individuen bisher einzeln und einſam gelebt hatten, veranlaßte, durch die daher entſtandene Unzulänglichkeit der freywilligen Erdfrüchte, eine weitere Ausbreitung deſſelben. Die Ungunſt der Himmelsſtriche und die Unfruchtbarkeit der Jahrszeiten, brachte fürs erſte den Jägerſtand hervor; und dieſer erzeugte

die Nothwendigkeit gemeinſchaftlicher Bemühungen zur Erwerbung des Unterhalts. Dadurch wurden die Menſchen näher an einander gebracht, und nach und nach rückten ſie in bleibende Haufen zuſammen. Dieſe unbedeutenden und meiſt nur periodiſchen Verhältniſſe waren anfänglich nichts anders, als Gemeinſchaft des Aufenthalts und der Jagdarbeiten: aber bald wurden ſie der Grund zu ſtärkeren und dauerhafteren Verbindungen. Durch ſie wurde erweckt die gegenſeitige Zuneigung der Geſchlechter, die zuvor ſich nur in vorübergehenden thieriſchen Trieben geäuſert hatte: und aus dieſer entſprang die Nothwendigkeit einer kürzern, oder längern elterlichen Vereinigung zur Aufnährung der Kinder; und dieſe wiederum erzeugte das Gefühl einer elterlichen Oberherrſchaft. Nach und nach entſtand das Intereſſe der Familien; und aus allen dieſen Veranlaſſungen eines nähern gegenſeitigen Umganges wurde entwickelt das Gefühl ſelbſteigener Kräfte, die nunmehro der Menſch anfieng mit den ſtärkern, oder ſchwächern Kräften anderer zu vergleichen. So wurden endlich in Thätigkeit geſetzt die Begierden nach Vorzug und Eigenthum; ſo entſtanden eigenmächtige Anmaßungen, Gewaltthätigkeiten, Streitigkeiten: und aus dem Schaden, den der Menſch davon empfand, ward die erſte Abſtraktion des Geſetzes, des Rechts und des Unrechts, ſo wie aus der Ueberlegenheit die Oberherrſchaft. — Rouſſeau ſchildert außerdem ſeinen Naturmenſchen als ein gutherziges, mitleidiges Weſen, und leitet die Ungeſelligkeit deſſelben aus nichts weniger, als aus Menſchenhaß her, ſo wie er ihm, nachdem er in der Geſellſchaft iſt, Geſelligkeit und Wohlwollen nicht abſpricht (ſ. die Anmerk. z. 564. §.). Auch iſt Rouſſeau überhaupt ein Vertheidiger der mora-

liſchen Naturanlagen, beſonders des moraliſchen Gefühls und des Gewiſſens; und glaubt an einen unveränderlichen Unterſchied der ſittlichen Dinge. ſ. deſſen Emile Tom. III. Liv. IV. p. 71 ff. p. 100 ff. — Die widrige Meinung, die man ſonſt von dieſem Schriftſteller zu haben pflegt, hat ihren vornehmſten Grund in den mannichfaltigen Aeußerungen, die er ſich wider die chriſtliche Religion erlaubt. Aber die Grundſätze ſeiner Naturreligion (I. Anm. z. 1001. §. ſind untadelhaft; und es iſt beydes ungeſchickt und ungerecht, ihn, als Philoſophen, mit Voltairen zu vergleichen, der keinen Gott und keine Vorſehung glaubt. — Sonderbar iſt es, daß Rouſſeau ſeinen Naturmenſchen durchaus nicht auf vier Füßen gehen laſſen will. Diſcours ſur l'Inegalité die Anm. p. 81. ff.

§. 538.

Die von Rouſſeau nicht verſchwiegene Folge dieſes Syſtems (537) und zugleich der Geſichtspunkt der darin verborgenen Ironie, iſt: daß Geſetzgebung, Religion, Wiſſenſchaften und Künſte und ſelbſt die Kultur der Vernunft, ſofern ſie Erzeugniſſe ſind der in dem Despotismus beruhenden bürgerlichen Verfaſſung, nun erſcheinen als Verkünſtelungen des Menſchengeſchlechts, deren Vortheile in keinem Verhältniß ſtehen mit der dafür hingegebenen Glückſeligkeit des in ſchuldloſer Sinnlichkeit unbefangenen, freyen Naturlebens.

§. 539.

Soll anders dieſes Syſtem ernſthaft behandelt werden (537): ſo iſt es nicht ſchwer zu widerlegen durch folgende Gründe.

Eine lehrreiche Widerlegung des Rouſſeauiſchen Syſtems findet man in Reimarus N. Rel. VIII. Abh. Vergl. Ferguſon's Eſſay on the Hiſtory of civil Society P. I. Sect. I.

§. 540.

Das Beyſpiel der geſelligen Thierarten zeigt, daß der Trieb eines Geſchöpfes, zu leben mit andern ſeiner Gattung, unabhängig von zufälligen Ereigniſſen, gegründet ſeyn könne in der urſprünglichen Verfaſſung ſeiner Natur.

Hume's Eſſay on the Hiſtory of Man. B. II. Eſſ. I.

§. 541.

Die Menſchen werden allenthalben beyſammen gefunden, wenigſtens in Haufen; ohne daß Ereigniſſe vorangegangen waren, welche ihr Zuſammenleben durch die Gewalt, oder durch die Kultur veranlaſſen konnten.

Ferguſon P. I. Sect. III. Hume a. a. O.

§. 542.

Die ungeſellige Schüchternheit einzelner, ſeit ihrer Geburt von der Geſellſchaft abgeſetzter und

dadurch verwilderten Menſchen, bietet keinen gründlichen Schluß dar auf die Natureigenſchaften des ganzen Geſchlechts.

Ich begreife nicht, wie ſich ein Montesquieu, wenn er von der natürlichen Schüchternheit des Menſchen redet, auf ſolche Beyſpiele, als auf Beweiſe, berufen kann. Im übrigen ſetzt dieſer Philoſoph (Esprit des Loix l. 2.) die Thatſache voraus: der Menſch iſt in Geſellſchaft gebohren.

§. 543.

Was Rouſſeau ſagt von den phyſiſchen Kräften und Vorzügen ſeines Naturmenſchen (537): das iſt auch da, wo es der Wahrheit gemäß iſt, bey weitem nicht hinreichend zu der Selbſtgenugſamkeit, welche vorausgeſetzt wird zu einer gänzlichen Entfernung von Andern ſeines Geſchlechts.

§. 544.

Phyſiſch unmöglich iſt insbeſondere die Aufnährung der Menſchenkinder, ohne eine, wenigſtens periodiſch beſtehende, geſellige Verbindung der Eltern.

§. 545.

Möchten auch die jetzt auf der Erde beſtehenden bürgerlichen Geſellſchaften ihren Urſprung haben in unbefugten Anmaßungen des Eigen-

thums und der Obergewalt: ſo iſt doch damit nicht bewieſen, daß die geſelligen Eigenſchaften, die man in den alſo polizirten Menſchen wahrnimmt, Folgen ſeyen der aus der Politik hervorgegangenen Kultur.

§. 546.

Viel weniger folgt aus dieſer Vorausſetzung (545) etwas gegen das frühere Daſeyn freyer geſelliger Verbindungen, noch gegen die urſprünglichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur, die dazu hinführten.

§. 547.

Soll Vernunft auch nichts mehr heißen, als die Gabe des Nachdenkens: ſo bleibt es allemal widerſinnig, daß die Vernunft ein Erzeugniß der bürgerlichen Geſellſchaft (538), und nicht vielmehr, umgekehrt, die bürgerliche Geſellſchaft ein Erzeugniß der Vernunft ſey.

§. 548.

II. Anlangend den Grund der Geſelligkeit in der menſchlichen Natur (536): ſo erklärt man denſelben ſehr unrichtig aus Wohlwollen (536). Die Geſelligkeit hat das Wohlwollen, nicht das Wohlwollen die Geſelligkeit erzeugt.

ſ. die Anm. zum 549. §.

§. 549.

Die wahren urſprünglichen Quellen der Geſelligkeit (548) ſind: 1) das Bedürfniß; 2) der Hang zum Zeitvertreib; 3) die Ehrbegierde.

Selbſt die, welche neuerlich das Naturrecht zuerſt in ein Syſtem geordnet und die höchſten Grundſätze deſſelben von der Geſelligkeit hergeleitet haben, ſo viel ſie auch da von einem angebohrnen Wohlwollen des Menſchen reden, geben am Ende doch zu erkennen, daß dieſes natürliche Wohlwollen, in welchem die Geſelligkeit beruhe, nichts anders, als ein undeutliches Gefühl der Verhältniſſe ſey, in denen der Menſch mit dem Menſchen lebt und des Menſchen bedarf. Pufend. I. N. et G. II. 3. §. 14, 15, 16. Der einzige, der hierinnen zu weit gehet, eigentlich nur, weil er ſeine Begriffe über dieſen Gegenſtand gar nicht zergliedert, iſt **Grotius** I. B. et P. Prol. §. 6. ſeqq. **Chr. Thomaſius** nimmt in den Fundam. I. N. p. 171. das ſogenannte principium ſocialitatis, welches er vorher, in den Inſtitutt. Iurispr. diuin. ſo wie **Grotius**, zum Prinzip des Naturrechts gemacht hatte, förmlich zurück. Die **Liebe**, welche er in der **Ausübung d. Sittenl.** (II. IV. Hauptſt.), zum Grunde ſeines ganzen Moralſyſtems legt, iſt noch, fürs erſte, gar nicht Wohlwollen, ſondern bloß ein Hang mit den Menſchen zu leben; eine angebohrne Geſelligkeit; die aber einestheils von dem Hange zum Zeitvertreib, anderntheils von der Eitelkeit abſtammt. Nun theilt er dieſe Liebe in die vernünftige, und unvernünftige: nur jene hat vernünftige und wohlwollende Zwecke. Sie iſt eine friedſame Geiſtberuhigende Geſelligkeit mit aufgeklärten, wohlwollenden Seelen; und darein ſetzt er

die Beſtimmung des Menſchen und das höchſte Gut. Im übrigen iſt auch nicht zu leugnen, daß Chr. Thomaſius dieſe geſellige Liebe oder liebende Geſelligkeit noch immer zu ſehr erhebt. Die wahre Urſache iſt ſeine Abneigung gegen das Prinzip der Selbſtliebe, dem er keine demonſtratiſen Gründe entgegenzuſetzen weis: alſo wird er, wie es in Fällen dieſer Art zu gehen pflegt, weil der Philoſoph nicht hinreicht, Redner, und beſtreitet die Selbſtliebe mit Argumenten, die bloß dem dialektiſchen Witz angehören: z. B. daß der Menſch, nicht allein andere Menſchen, ſondern auch andere Dinge, eigentlich mehr liebe, als ſich ſelbſt; daß der Geitzige nicht ſich, ſondern das Geld, der Wollüſtige nicht ſich, ſondern die ſchönen Weiber liebe, u. d. g. Auch die Stoiker, welche die Geſelligkeit, als Tugend, aus den edelſten Gründen anzuempfehlen wiſſen, (die vornehmſten ſind von Cicero Fin. III. 20. angeführt), kommen da, wo ſie ſie als Eigenſchaft erklären ſollen, immer wieder auf Bedürfniß zurück. Die gewöhnlichen Beweiſe für die angebohrne Geſelligkeit ſind gut ausgeführt in A. F. **Müllers Naturrecht** II. Cap. III. B. der **Einl. in die phil. Wiſſenſchaft.**

## §. 550.

1. **Das Bedürfniß (549). Die bekannten Gegenſtände deſſelben ſind allerley Nothwendigkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens. Wie die Mittel, dieſe zu erlangen, durch die Geſelligkeit erfunden und befördert werden: das bedarf keiner Erklärung.**

§. 551.

2. Der Hang zum Zeitvertreib (549). Darunter wird hier nichts anders verſtanden, als überhaupt der Trieb der Ideenbeſchäftigung, oder das Vergnügen an dem verhältnißmäßig geſchwinden Fortgang und Wechſel der Vorſtellungen.

Daß der Menſch dieſen Trieb der Ideenbeſchäftigung, (noch etwas ganz anders iſt der Trieb der Gedankenbeſchäftigung, von welchem I. 683 die Rede war,) wirklich hat; und daß derſelbe nichts Anders iſt, als das Beſtreben des Vorſtellungsvermögens, ſich durch hervorgebrachte Vorſtellungen zu äußern: das iſt bekannt und ungezweifelt wahr. Nun iſt das natürlichſte Mittel zur Befriedigung dieſes Triebes die Art von Thätigkeit, welche Arbeit heißt und gewiſſe Erfolge, die ihren Zweck ausmachen, hervorbringt; denn hier iſt die Erweckung von Vorſtellungen nicht ſelbſt ein Zweck: aber das Denken und Anwenden der Mittel und dann ſelbſt das Entſtehen und Wahrnehmen der Effekte — alles das bietet der Seele Vorſtellungen in Menge dar. Hat aber der Menſch jetzt keinen beſtimmten Zweck ſeiner Thätigkeit; handelt und arbeitet er nicht: ſo will doch nichts deſtoweniger das Vorſtellungsvermögen ſich äußern; oder mit andern Worten: die Seele will mit Vorſtellungen beſchäftigt ſeyn. Dieſes nun durch eigne Thätigkeit bewirken, iſt, wo die Einbildungskraft nicht ungewöhnlich voll und lebhaft iſt, ohne beſtimmten Zweck, ſchwer und unangenehm. Der Menſch ſchafft ſich alſo entweder erdichtete Zwecke, um nur einigermaßen zu handeln und dadurch Vorſtellungen leichter zu er-

wecken: das iſt überhaupt der Grund des Vergnügens am Spiel. Oder er überläßt ſich leidendlich bald den Eindrücken der äußern Sinne, bald dem ſogenannten Gedankenlauf in der Phantaſie: auch das iſt Zeitvertreib. Aber nichts befördert die Aufeinanderfolge der Vorſtellungen leichter und mit weniger Anſtrengung, als wenn andere Menſchen, ſey es durch Worte und andere Zeichen, ſey es durch Bewegungen und an ſich unbedeutende Handlungen, Vorſtellungen in uns erwecken. Lebloſe Dinge geben der Seele doch immer nichts als Gegenſtände: was ſie dabey denken und empfinden ſoll, das muß ſie aus und durch ſich ſelbſt hervorbringen. Aber der Umgang mit den Menſchen hält mir nicht allein Gegenſtände vor, ſondern ich empfange zugleich die Gedanken und Empfindungen desjenigen Menſchen, den ich ſehe, oder ſprechen höre; ohne mit meiner Anſtrengung dazu beyzutragen. Alſo iſt der Menſch für den Menſchen unſtreitig das leichteſte Mittel, das Vorſtellungsvermögen in Thätigkeit zu erhalten. Daher iſt auch das Spiel, weil es das Intereſſe einer Art von Handlung oder Zweck mit der Annehmlichkeit des menſchlichen Umgangs vereinigt, der vollſtändigſte Zeitvertreib für ſolche, die, weil ihre Phantaſie entweder arm, oder träge iſt, eine leichte und verhältnißmäßig geſchwinde Folge von Vorſtellungen in ſich zu erhalten nicht vermögend ſind.

## §. 552.

3. Ehrbegierde (549). Alle Vollkommenheiten, deren der Menſch von Natur theilhaftig ſeyn kann: Leibesſtärke, Muth, Verſtand, Geſchicklichkeit, Wohlhaben u. ſ. w. werden dadurch

erſt ein vollendetes Vergnügen für ihn, daß er ſie zeigt. Von dieſer Regel iſt kaum ausgenommen die Geſundheit.

§. 553.

Dieſes Vergnügen an der Ausſtellung ſeiner Vollkommenheiten (552), durch welches der Menſch veranlaßt wird, Menſchen aufzuſuchen, ſteht in einem geheimen Zuſammenhange mit dem Gedanken, ſich ein gewiſſes Anſehen zu verſchaffen, von Kraft und Furchtbarkeit, z. B. bey den Wilden.

§. 554.

So iſt alſo die urſprüngliche Quelle der natürlichen Geſelligkeit des Menſchen überhaupt nicht Wohlwollen (548), ſondern Eigennutz (in der weitern Bedeutung). Folglich iſt ſie keine wahre moraliſche Fähigkeit, ſondern, eben ſo wie die Sympathie, eine moraliſche Naturanlage (427).

---

§. 555.

Wohlwollende Geſelligkeit (554) kann zweyerley heißen; einmal: Vergnügen und Geſchmack an dem Menſchen und an den Annehmlichkeiten und Reizen ſeines Umganges; ein andermal: die

Neigung die Abſichten Anderer, durch thätige Theilnehmung, zu unterſtützen und ſo fremden Wohlſtand zu befördern.

§. 556.

Wohlwollende Geſelligkeit in der erſten Bedeutung (555) iſt eine ſpäte Folge der Art von Kultur, bey der die bürgerliche Geſellſchaft ſchon vorausgeſetzt wird: weil erſt durch dieſe der Menſch auf der einen Seite Eigenſchaften empfängt, die ihm dieſes Wohlwollens würdig, und auf der andern Seite Geſinnungen und Gefühle in ſich bildet, die ihn deſſelben fähig machen.

§. 557.

Wohlwollende Geſelligkeit in der andern Bedeutung (555) iſt ganz ſo, wie die Sympathie des Vergnügens (506), mit der ſie genau zuſammenhängt, erſt möglich durch die Sicherheit, welche die bürgerliche Verfaſſung dem von Natur an Furchtſamkeit und Mißtrauen gewieſenen Menſchen gewähret; und ſetzt außerdem voraus Kultur durch Moral und Religion.

§. 558.

Was man hier (557) Wohlwollen nennt, das iſt nichts anders als Intereſſe für den Wohlſtand

Anderer, ſofern er, in den Verhältniſſen, zuſammenhängt mit dem ſelbſteigenen. Der Menſch will ſich ſelbſt wohl, indem er denen wohl will, mit denen er ſich zur Erreichung ſeiner Zwecke verbunden hat. Man kann das die politiſche Geſelligkeit nennen.

---

§. 559.

Der Umfang des Wohlwollens iſt, bey der politiſchen Geſelligkeit (558) allzeit gleich dem Umfange des dabey beabſichtigten Zweckes. Dieſer Zweck, der durch gemeinſchaftliche Kräfte erreicht werden ſoll, beſtimmt den Grund der Theilnehmung an dem Wohlſtande der Verbundenen.

§. 560.

Daher iſt geſelliges Intereſſe (559) nicht möglich da, wo der Zweck nicht allen Gliedern der Geſellſchaft genugſam bekannt, oder ihnen nicht wichtig iſt: und große bürgerliche Geſellſchaften ſind aus dieſer Urſache ohne geſelliges Intereſſe, und deſſelben fähig nur für einzelne, meiſtentheils periodiſche und dabey hinlänglich einleuchtende Zwecke.

---

§. 561.

Ob ſchon die Neigung des Menſchen zur Geſelligkeit nicht betrachtet werden darf, als ein angebohrnes Wohlwollen (548): ſo hat man doch noch viel weniger Grund, den Menſchen als von Natur übelwollend darzuſtellen.

§. 562.

Die unter den wilden und polizirten Völkern ſtets fortwährenden Kriege beweiſen nur: 1) daß einige Menſchen anmaßend und gewaltthätig ſind; nicht daß das der allgemeine Karakter des Geſchlechts ſey. Vielweniger iſt ein Grund vorhanden, das Uebelwollen der Angreifenden mehr für Natur zu halten, als für Ausartung.

§. 563.

Die in den Wilden wahrgenommene Neigung zur Feindſeligkeit iſt, in ihrem unſichern, durch bürgerliche Verfaſſung nicht geſchützten Zuſtande, zu erklären aus dem Triebe der Selbſterhaltung; der alle Unbekannte, bis zur Erfahrung des Gegentheils, anſieht wie Feinde (506, 557).

§. 564.

Aus den Anmaßungen und Gewaltthätigkeiten der Uebelgeſinnten entſtehet, in dem rohen

Naturſtande, von Seiten der Wohlgeſinnten die Nothwendigkeit der Gegenwehr, und ſo iſt ein ſtets fortwährender Krieg Aller gegen Alle.

*) Dieſes bellum omnium contra omnes hat Hobbeſen, einem der wackerſten Selbſtdenker ſeiner Zeit, der in dem Naturrechte davon, als von einer Thatſache, ausgehet, den Vorwurf zugezogen, daß er in dem Menſchengeſchlechte die natürlichen Anlagen der Geſelligkeit und des Wohlwollens leugne. Weil man von dieſen Vorurtheilen noch immer nicht ganz zurückkommt: ſo will ich einige Hauptſätze des Hobbeſianiſchen Syſtems, welche darauf Beziehung haben, in ihr gehöriges Licht zu ſtellen ſuchen. I. Origo ſocietatum non mutua beniuolentia, ſed mutuo metu extitit. Leuiathan. C. 13. 14. Hobbes redet hier ausdrücklich von der bürgerlichen Geſellſchaft, und ſagt daher auch hin und wieder: magnarum ſocietatum. Seine Abſicht iſt, den philoſophiſchen Traum zu widerlegen, daß unſere Staaten, unter freundſchaftlichen Verabredungen und Verträgen, aus gegenſeitiger Menſchenliebe und wahrem Wohlwollen entſtanden ſeyen. II. Von der Privatgeſelligkeit ſagt er: ſie beruhe in mutua egeſtate et gloriae cupiditate (de Ciu. C. I. §. 2.). Das iſt nun ganz das, was ich hier, §. 549 ſelbſt geſagt habe. Hobbes thut alſo nichts, als daß er die Geſelligkeit aus der Selbſtliebe herleitet; indem andere hier ſich in enthuſiaſtiſchen Ideen von Sympathie und Wohlwollen herumdrehen, ohne je die Sache auf deutliche Begriffe zurückzubringen. Erklärt doch Chr. Thomaſius, ſonſt ein entſchiedener Gegner des Syſtems der Selbſtliebe, die Geſelligkeit aus der Ehrbegierde. III. Omnibus mutua ineſt voluntas laedendi; de Ciue I. §. 4. Dieſer Satz, ſo anſtößig er auch außer dem Zuſammenhange klingt, iſt

ganz ohne alle Bedeutung; denn Hobbes ſetzt ſogleich hinzu: ſed non ab eadem cauſa et non aeque culpanda. Alius enim ſecundum aequalitatem naturalem permittit caeteris omnibus quae ſibi: (quod modeſti hominis eſt et vires ſuas recte aeſtimantis.) Alius ſuperiorem ſe aliis exiſtimans, omnia licere ſibi ſoli vult, et prae caeteris honorem ſibi arrogat; (quod ingenii ferocis eſt.) Huic igitur voluntas laedendi eſt ab inani gloria et falſa virium aeſtimatione; illi ex neceſſitate res ſuas et libertatem contra hunc defendendi. Alſo ſoll dieſe mutua omnium laedendi voluntas nicht ein allgemeines Uebelwollen in dem menſchlichen Karakter anzeigen. Uebelwollen iſt es nur auf der Seite der Angreifenden: die Andern wollen ihre Feinde verletzen, nur um ſich zu vertheidigen. Hobbes ſagt auch (de Ciue Cap. II. Leuiathan Cap. XIII.) ſehr deutlich, daß das Geſetz der Natur, oder der Vernunft (dictamen rectae rationis, lex diuina) vorſchreibe: mit allen Menſchen friedſam zu leben, gegen die Unfriedſamen aber ſich zu vertheidigen. Alſo aus dem Dünkel, den ſo viele Menſchen von ihren Vorzügen und Anſprüchen haben, fährt er fort, entſtehen auf der einen Seite Angriffe, auf der andern aber Maßregeln der Vertheidigung, der Gegenwehr; und ſo Verletzungen von beyden Seiten: ſo entſtehet dadurch unter den Menſchen ein bellum omnium contra omnes. — IIII. Das Ius omnium in omnia, welches, nach dem erſten Anſchein der Worte, alle Pflichten und Verhältniſſe der Geſelligkeit aufzuheben drohet, iſt nichts anders, als das, was Pufendorf nachher communionem primaevam nannte. — Wenn übrigens Hobbes das bellum omnium contra omnes zu übertreiben ſcheint: ſo muß man bedenken, daß dieſer Philoſoph ſein Buch de Ciue zu den Zeiten Karls des I. mitten unter den ſchrecklichſten Auftritten der Revoluzion ſchrieb, wo

ihm die Menſchheit ſehr leicht von einer widrigen Seite und ihr Zuſtand als ein Zuſtand des Aufruhrs und Kriegs erſcheinen konnte; ferner daß er, als ein Royaliſt, den Britten die Nachtheile der demokratiſchen Regierungsform vor Augen ſtellen wollte, deren Vorzüge Cromwell und das Parlement der Nazion anempfahlen. Indem ſich Hobbes durch dieſe ſichtbare Erklärung für die Parthey des Königs und überhaupt für die monarchiſche Verfaſſung, den Haß der Großen in England zuzog, ward er den Theologen und peripatetiſchen Philoſophen ſeiner Nazion, jenen durch einige etwas freye Aeußerungen über das Prieſterthum, dieſen durch ſeine Verachtung der ſcholaſtiſchen Philoſophie mißfällig. Am meiſten ſchadete ihm, in dieſen beyden Beziehungen, der Leuiathan, (der eine weitere Ausführung des Tractats de Ciue iſt); beſonders die letzten Kapitel de Regno tenebrarum waren ſehr anſtößig. Durch dieſen Zuſammenhang von Umſtänden iſt es geſchehen, daß man Hobbeſens philoſophiſche Grundſätze durchaus verdächtig gemacht hat. *Aubery* Vita Hobbeſii. *Bayle* Dict. Art. *Hobbes*. *Chr. Thomaſii* Hiſt. I. N. p. 81. ſeqq. *Bruckeri* H. Ph. Tom. V. Jedoch iſt er gegen die Angriffe des D. Cudworth, mit denen Clarkens und Cumberlands Beſchuldigungen ganz übereinkommen, von Moßheimen und, namentlich in Anſehung ſeiner Moralgrundſätze, von Pufendorfen, gründlich vertheidigt worden. — Monteſquieu führt gegen Hobbeſen (Eſpr. des Loix I. 2.) an: 1) daß der Naturmenſch vor dem Stande der Geſellſchaft ein furchtſames, nicht ein kühnes, beherztes Weſen ſey; 2) daß ſich alſo das urſprüngliche Gefühl von Leibesſtärke und Ueberlegenheit, ſo wenig als Dünkel und Anmaßung, woraus Hobbes den kriegeriſchen Zuſtand herleitet, in dem Natur=

menſchen denken laſſe; 3) daß die urſprüngliche Furchtſamkeit ſich erſt in dem Stande der Geſellſchaft verliere, und erſt in dieſem die ſtreitigen Verhältniſſe ihren Anfang nehmen; 4) daß mithin die Abſicht unaufhörliche Streitigkeiten zu beendigen, bey der Errichtung der Geſellſchaften unmöglich zum Grunde liegen könne. **Monteſquieu** beweiſet aber die furchtſame Friedfertigkeit des Naturmenſchen nur allein aus dem Betragen der verirrten, ausgearteten, wilden Menſchen, dergleichen man in den neuern Zeiten einige gefunden hat. Uebrigens vergißt **Monteſquieu** hier entweder den kriegeriſchen Zuſtand der neuen Völker; oder er verfehlt den Sinn des Hobbeſianiſchen Syſtems. Denn daß in dem rohen Naturſtande ſtets fortwährende Streitigkeiten und zum Theil blutige Kriege unter den Familien und Stämmen ſind: das iſt eine Thatſache. Von dieſen Streitigkeiten redet **Hobbes**, wenn er ſagt, daß ſie, vermittelſt der Idee des Friedens, auf Verträge, Geſetze und bürgerliche Verfaſſungen hingeführt haben. Aber die Leidenſchaften, in denen jene Feindſeligkeiten beruhen, leitet **Hobbes** nicht ſowohl aus der Natur des Menſchen, als aus den geſellſchaftlichen Verhältniſſen her: alſo trifft ihn der Vorwurf nicht, den **Monteſquieu** ihm macht, daß er Urſachen des Streites, die erſt in der Geſellſchaft entſtehen können, vor dem Daſeyn der Geſellſchaft annehme. Denn das kann doch ein **Monteſquieu** nicht ſagen wollen, daß die **bürgerliche** Geſellſchaft den erſten Anlaß zur Feindſchaft enthalte — **Hobbes** ſchließt alſo das geſellige Wohlwollen gar nicht, im Allgemeinen, von dem Karakter des Menſchen aus: er ſagt nur, daß das Moralgeſetz, weil ſo viele Menſchen von der Regel deſſelben und zugleich von der Regel der menſchlichen Natur, durch ihre Leidenſchaften

abgeleitet werden, allein und ohne bürgerliche Oberherrſchaft nicht hinreichend iſt, Sicherheit des Eigenthums und Lebens zu gewähren; daß alſo immer Gewalt mit Gewalt vertrieben werden muß, und daß die bürgerliche Gewalt die allerwirkſamſte iſt, die wir der Gewalt des Unrechts entgegenſetzen können.

§. 565.

Ohne bürgerliche Verfaſſung iſt das Leben der Menſchen ein roher Naturſtand, — — mithin ein ſtets fortwährender Krieg (564); wo Unſicherheit das Mißtrauen unterhält, und Mißtrauen jede Art des geſelligen Wohlwollens unmöglich macht. Demnach ſind ſowohl die Annehmlichkeiten, als auch die Tugenden der geſelligen Verbindung unter den Menſchen, erſt Wohlthaten der bürgerlichen Verfaſſung; welche nothwendig vorangehen muß aller Kultur der Religion und der Moral.

## Zweyter Abſchnitt.

### Von den wahren moraliſchen Fähigkeiten des Menſchen.

§. 566.

Was wahre moraliſche Fähigkeiten ſind, im Gegenſatz der im erſten Abſchn. erklärten moraliſchen Naturanlagen: das iſt geſagt in dem 426 §.

§. 567.

Weil vermöge dieſer Erklärung (566) wahre moraliſche Fähigkeiten nur ſolche Eigenſchaften genannt werden können, in denen das Vermögen beruhet der wahren Tugend: ſo können wahre moraliſche Fähigkeiten dem Menſchen nur ſofern zukommen, als man dieſes Vermögen in ihm entdeckt.

§. 568.

Die Tugend beruhet, nach Ausweiſung des I. Hauptſt. in dem Streben eines endlichen Willens den beſten Zweck des Handelns zu befolgen, aus dem abſolut wahren objektifen Grunde (157, 163), und von dem ſubjektifen Grunde oder Antriebe

(262, 297) möglichſt abzuhalten den Einfluß der eigennützigen Neigungen.

§. 569.

Der menſchliche Wille iſt 1) überhaupt, vermöge ſeiner Endlichkeit, ſubjektif (343, 363), und mit der Subjektifität iſt die Eigennützigkeit, zwar nicht als nothwendig, aber doch als möglich, geſetzt (370, 371); indem die Idee eines heiligen, unendlichen Willens, auch die Möglichkeit derſelben ausſchließt.

§. 570.

Der menſchliche Wille iſt 2), als menſchlicher Wille insbeſondere, ſinnlich (382), und in dieſer Rückſicht, weil die Sinnlichkeit beſtimmt wird durch Antriebe des Wohlergehens, eigennützig (407); mithin, da Eigennützigkeit im Widerſpruch iſt mit dem Begriffe der Tugend (332), entgegen dem Begriffe der Tugend.

§. 571.

Sollen alſo dem Menſchen wahre moraliſche Fähigkeiten (566) mit Recht zugeſchrieben werden: ſo muß er das Vermögen haben: 1) ſich ſelbſt vorzuſchreiben das Moralgeſetz, welches die Eigennützigkeit verbietet, d. h. die Befolgung des

beſten Endzwecks aus dem abſolut wahren Grunde fodert; 2) ſich dieſes Geſetzes in allen Fällen des Handelns bewußt zu ſeyn, und nach deſſelben Ausſprüchen zu entſcheiden; 3) die Subjektifität auf uneigennützige Antriebe hinzurichten, und der Sinnlichkeit, deren Antriebe allezeit eigennützig ſind, ſelbſtmächtig zu widerſtehen. Das Erſte iſt moraliſche Vernunft, das Zweyte moraliſches Gefühl, das Dritte moraliſche Freyheit.

§. 572.

Mit Rückſicht auf die obige Abtheilung (571) enthält dieſer Abſchnitt drey Lehren.

---

## I.

## Die moraliſche Vernunft.

§. 573.

In dieſer Lehre wird 1) die Natur und Beſchaffenheit der moraliſchen Vernunft erklärt; 2) gezeigt, daß ſie nicht empiriſchen Urſprungs, ſondern angebohren iſt.

§. 574.

I. Anlangend die Natur und Beſchaffenheit der moraliſchen Vernunft (573): ſo iſt

ſie nichts anders, als die theoretiſche, angewandt auf moraliſche Gegenſtände.

§. 575.

Das Weſen der theoretiſchen Vernunft (574) beſtehet in der Einſtimmung, angeſehen das, was gedacht werden kann; und in der Nothwendigkeit, angeſehen das, was gedacht werden muß. Denn ſie hält in ſich die Idee des Möglichen, als die Regel aller Begriffe (I. 673), und die Idee des Nothwendigen, als die Regel aller Urtheile und Schlüſſe (I. 676). Die Idee des Möglichen, geſetzförmig ausgedrückt, iſt das Geſetz des Widerſpruchs; die von jener abhangende Idee des Nothwendigen, geſetzförmig ausgedrückt, iſt das Geſetz der Nothwendigkeit.

§. 576.

Widerſpruch iſt etwas Relatifes und beſteht darinn, daß in einem Begriffe etwas Geſetztes durch ein anderes Geſetztes aufgehoben wird.

§. 577.

Theoretiſcher Widerſpruch (576), in Beziehung auf die theoretiſche Vernunft, iſt alſo in einem Begriffe das Setzen eines Prädicats, wel-

ches aufgehoben wird durch ein anderes: z. B. Eckig und Rund in dem Begriffe des Zirkels.

§. 578.

Praktiſcher Widerſpruch (576), in Beziehung auf die moraliſche Vernunft (574), iſt das Setzen eines Wollens, welches aufgehoben wird durch ein geſetztes Sollen, d. h. durch eine ſchon anerkannte Verbindlichkeit (174): z. B. einen Vertrag nicht halten wollen, von welchem man einſieht, daß er gehalten werden ſoll.

§. 579.

Theoretiſch nothwendig (575) iſt das, was gedacht werden muß; weil das Gegentheil, ohne Widerſpruch, nicht gedacht werden kann.

§. 580.

Moraliſch nothwendig (575) iſt eine Handlungsweiſe, die, als zu erwählend, gedacht werden muß; weil ſie anerkannt iſt als verbindlich (178), und mithin das Gegentheil derſelben nicht gedacht werden kann, ohne Widerſpruch mit der ſelbſteigenen Einſicht. Denn das Gegentheil des praktiſch Widerſprechenden iſt das praktiſch Nothwendige.

§. 581.

Dieſemnach iſt die moraliſche Vernunft die Fähigkeit einzuſehen, aus ſich ſelbſt und unabhängig von allen andern Gründen, daß der Wille befolgen ſoll diejenige Handlungsweiſe, welche gemäß iſt der ſelbſteigenen Einſicht, und von dem Verſtande anerkannt iſt als die logiſch nothwendige (176).

§. 582.

Weil die Vernunft aus ſich ſelbſt einſiehet, daß das geſchehen ſoll, was der Verſtand anerkennt als verbindlich (581), ſo iſt ſie es inſofern ſelbſt, welche das Moralgeſetz ſich vorſchreibt; eigentlich jedoch nicht ſich ſelbſt, ſondern dem Willen.

§. 583.

Wäre das Moralgeſetz nicht vorgeſchrieben von der Vernunft ſelbſt (582): ſo könnte es nicht angeſehen werden als eine wahre moraliſche Fähigkeit (571).

§. 584.

Aus dieſer Erörterung, verbunden mit den Lehrſätzen des I. Hauptſt. (148 — 166), folgt, daß die m. V. nichts anders iſt, als das in der

theoretiſchen gegründete Moralgeſetz, oder die theoretiſche Vernunft, ſofern ſie das Moralgeſetz hervorbringt, durch Anwendung ihrer theoretiſchen Geſetze auf die Regel des moraliſchen Handelns.

§. 585.

Die m. V. iſt keine Eigenſchaft des Willens. Des naturmäßigen (337) nicht; denn dieſer iſt dem Moralgeſetze vielmehr entgegen (339): des freyen Willens (338) nicht; denn dieſer iſt entweder eine Eigenſchaft der moraliſchen Vernunft, nach Wolfs und Kants Erklärung, oder ein die m. V. beſtimmendes Vermögen, nach Reinholds Ausſpruch.

§. 586.

Selbſtwiderſpruch iſt in der moraliſchen Vernunft eben ſo unmöglich, als in der theoretiſchen. Was man dafür hält, iſt Widerſpruch des Willens mit dem Verſtande, und in ſofern Selbſtwiderſpruch des geſammten Menſchen.

---

§. 587.

II. Anlangend den nicht empiriſchen Urſprung der m. V. (573): ſo muß ſie, indem

ſie nichts anders iſt, als die theoretiſche, angewandt auf moraliſche Gegenſtände (584); ſo wie, nach Ausweiſung der im I. Th. enthaltenen Lehrſätze (I. 671 — 681), die theoretiſche, früher ſeyn als alles erworbene Erkenntniß, und mithin, dem üblichen Ausdrucke nach, angebohren.

§. 588.

Die Leugner der angebohrnen m. V. (weniger bekannt unter dieſem Titel, denn als Leugner des moraliſchen Gefühls), gehen aus einestheils von dem theoretiſchen Empirismus, der alle geiſtige Fähigkeiten aus den Sinnen ableitet; anderntheils von dem moraliſchen Evdämonismus, der keinen andern ſittlichen Unterſchied der Dinge erkennt, als in Beziehung auf die Regel der Glückſeligkeit. Ihr Syſtem beruhet in folgenden Sätzen:

1) Angebohrne moraliſche Grundſätze ſind ein pſychologiſches Gedicht, wie angebohrne Begriffe und Grundſätze überhaupt.

2) Gäbe es eine angebohrne m. V., ſo könnte dieſelbe nicht gänzlich fehlen denen, welche der moraliſchen Kultur ermangeln.

3) Eben dieſe Abhängigkeit der m. V. von der moraliſchen Kultur zeigt ſich in der auffal-

lenden Verſchiedenheit der moraliſchen Denkarten und vornehmlich der Urtheile von Recht und Unrecht unter den Menſchen.

4) Die vornehmſten Quellen der moraliſchen Vernunft ſind göttliche und menſchliche Geſetze; Vorſchriften und Uebungen der Erziehung, Maximen des Schicklichen und Anſtändigen; Bildung des moraliſchen Sinnes (477) zur Hochſchätzung deſſen, was, in allen dieſen Rückſichten, Tugend heißt.

5) Tugend iſt aber kein abſoluter, ſondern ein relatifer Begriff, und bezieht ſich auf den Erfolg moraliſcher Handlungen in Anſehung des Zweckes der Glückſeligkeit.

6) Dieſemnach ſind unmöglich angebohrne moraliſche Axiomen, welche vorangingen aller Erfahrung von dem Erfolge freyer Handlungen, in Anſehung der Glückſeligkeit; weil allererſt durch die Erfahrung beſtimmt ſeyn muß, welche Handlungen, in den ſo verſchiedenen Verhältniſſen der Menſchen, dem Zwecke der Glückſeligkeit, d. h. der Tugend, gemäß ſind.

§. 589.

Dieſes Syſtem wird widerlegt in den folgenden §§.

§. 590.

1. Gleichwie alle reindemonſtratife theoretiſche Wahrheiten, abhängig von den höchſten Geſetzen der theoretiſchen Vernunft und in ihr enthalten, angebohren ſind (I. 679): alſo iſt auch angebohren das formale Moralgeſetz oder die moraliſche Vernunft, als ein Theil der theoretiſchen (574. 584).

§. 591.

2. Der Schein, daß die m. V. ein Erzeugniß der moraliſchen Kultur ſey, iſt ganz von der Art, wie der, daß die Axiomen der theoretiſchen Vernunft von der Erfahrung abſtammen (I. 680). Das Moralgeſetz gelangt zum Bewußtſeyn erſt durch die moraliſche Kultur. Menſchen alſo, die, entweder wegen ſeltner Fehler der Organiſation, oder wegen Mangels der erfoderlichen Verhältniſſe, keine moraliſche Kultur empfangen, werden ſich des Moralgeſetzes nicht bewußt (I. 668); z. B. junge Kinder, wild aufgewachſene Menſchen.

§. 592.

3. Bey aller Verſchiedenheit der moraliſchen Denkarten und Urtheile unter den Menſchen, iſt das Moralgeſetz in allen daſſelbe. Die wahrgenommene Verſchiedenheit betrifft nicht die moraliſche Vernunft, ſondern nur die Gegenſtände ihrer Anwendung.

§. 593.

4. Göttliche und menſchliche Geſetze, Vorſchriften der Erziehung u. ſ. w. können nur das Bewußtſeyn der m. V. wirken, ſofern ſie in dem Moralgeſetze gegründet ſind, nicht die m. V. ſelbſt erzeugen.

§. 594.

5. Dem Satze, daß Tugend nichts ſey, als Einſtimmung des Willens mit dem Zwecke der Glückſeligkeit, iſt genugſam widerſprochen durch die Lehrſätze des I. Hauptſtücks.

§. 595.

6. Weil das Moralgeſetz zum Gegenſtande hat nicht die Materie der Handlung, ſondern die Form, alſo nicht den Erfolg, ſondern den Willen: ſo beſtehet das Moralgeſetz a priori, vor aller Erfahrung, in dem Weſen der Vernunft.

*) Wenn Plato den unmittelbaren Zuſammenhang der reinen Moralprinzipien mit den Grundgeſetzen der theoretiſchen Vernunft deutlich genug eingeſehen hat: ſo folgt nun von ſelbſt, daß er jene, abhängig von dieſen, als urſprünglich und angebohren betrachtet. Auf jeden Fall gehört zu ſeinem Syſtem von den Ideen eine angebohrne Idee des moraliſch Guten eben ſo, wie die Idee des Wahren und Schönen: Phaed. p. 75. Tom. I. Nur muß man bey dieſem Philoſophen nicht ein völlig reines, d. h. von aller Beziehung auf Glückſeligkeit geſondertes Moralprinzip erwarten, (Anm. z. 336. §.); wie wohl er demſelben allenthalben nahe kommt, wo er die Tugend als eine vernunftmäßige Harmonie, und das Wohlgefallen daran, als die Aeußerung einer dem Menſchen eingepflanzten Idee von Einſtimmung und Wahrheit darſtellt; ſ. Anm. z. 336. §. S. 179 ff. z. 460. §. S. 281. ff. In keinem Geſpräch hatte Plato eine ſo natürliche Veranlaſſung, die angebohrnen Moralprinzipien zu beweiſen, als in dem Menon; wo er von den angebohrnen theoretiſchen Grundgeſetzen der Vernunft, auf die praktiſchen nur den Uebergang und die Anwendung machen durfte: allein das thut er hier eben ſo wenig, als, bey ähnlicher Veranlaſſung, in dem Parmenides und Theätet. Eher noch ließen ſich Platons Gedanken über dieſen Gegenſtand aus dem Phädon und aus der Republik deutlich machen. Der Satz alſo ὁ διδακτον ἐιναι την ἀρετην, der den Hauptinhalt des Menon ausmacht, und in mehrern eriſtiſchen Geſprächen dieſes Schriftſtellers, z. B. in dem Protagoras, Laches, Euthydemus, erörtert wird, hat alſo gar nicht etwa dieſen Sinn: die Grundgeſetze der Moral ſind angebohren: es iſt hier unter dem Namen ἀρετη meiſt überhaupt von Regierungskunſt (πολιτικη τεχνη, Protag. p. 319.

Tom. I.) und zum Theil auch von den dazu gehörigen Talenten, z. B. der Beredtſamkeit, die Rede. Jedoch wird immer zugleich auf die moraliſchen Tugenden mit hingewieſen. Für dieſe bürgerliche Weisheit oder Tugend nun, ſagt Plato, (l. c.) giebt es nicht beſtimmte Lehrmeiſter, wie etwa für die Baukunſt, oder für andere Künſte und Handwerker. Es iſt alſo eine Prahlerey, wenn die Sophiſten ſich dazu aufwerfen: die politiſchen Eigenſchaften, die ſie in einer gewiſſen Zeit zu lehren verſprechen, beruhen in Naturgaben und in dem geſunden Verſtande. So iſt es in dieſen Geſprächen zu verſtehen, wenn geſagt wird: die Tugend kann nicht gelehrt werden. — Auch Plotin, der die Platoniſchen νοηματα, wie zuweilen Plato ſelbſt, zu allegoriſchen Weſen macht, redet viel von einer angebohrnen Idee der Tugend; Ennead. I. Lib. VI. §. 4. Am Ende aber, wenn man das ganze Hauptſtück lieſet, weis man nicht, ob er mehr von angebohrnen moraliſchen Prinzipien, oder von einem angebohrnen moraliſchen Sinne redet. — Sonderbar iſt es, daß Cudworth (Aetern. iuſti et hon. notr. IV. 4.) angebohrne moraliſche Prinzipien beym Ariſtoteles da findet, wo er von dem ewigen Weſen der Dinge (ακινητος ὐσια) welches ſo unveränderlich wahr ſey, als die Verhältniſſe der Zahlen, (ἐισι πως ἀριθμοι ἀι ὐσιαι) redet. Aber noch ſonderbarer iſt es, daß der gelehrte Moßheim bey dieſem Irrthume ſchweigt; denn alle dieſe Ausdrücke des Ariſtoteles ſind phyſiſch, von der ewigen unbeweglichen Grundkraft, nicht von logiſchen Weſen oder allgemeinen Begriffen zu verſtehen; (l. Anm. z. 410. §.); wie denn auch Ariſtoteles in dieſer Art überhaupt nichts Angebohrnes glaubt (l. Anm. z 681. §.). — Von den Stoikern kommen, beſonders beym Cicero und Seneca, Ausdrücke vor, die man vielleicht auf eine

angebohrne moraliſche Vernunſt, oder auch auf einen moraliſchen Sinn deuten könnte: ſenſus honeſti, ſemina, igniculi virtutis, naturalis ſanctitas, virtus gratioſa u. d. g. Aber ein durchdachtes Syſtem über dieſen Gegenſtand läßt ſich doch, bloß auf ſolchen unbeſtimmten Aeußerungen, nicht vorausſetzen. Eine deutlichere Spuhr des Gedankens von angebohrnen Moralprinzipien bey den Alten möchte ſich allenfalls in ihrem conſenſu vniuerſi generis humani entdecken laſſen, den ſie ſo oft zum Beweis eines allgemeingültigen ſittlichen Unterſchiedes der Dinge anzuführen pflegen. — Wenn man **Cudworths** weitſchweifiges Werk lieſt, welches meiſtentheils gegen **Hobbes** gerichtet iſt: ſo ſcheint es anfangs, als wolle **Cudworth**, weil er die weſentliche Beziehung der Tugend auf Glückſeligkeit verwirft, reine, angebohrne Moralprinzipien aufſtellen: allein er iſt davon, aus den in der Anm 3. 172 §. angeführten Urſachen, ſehr weit entfernt: vergl. Henr. Morus Eth. 3, 4. — **Locke**, obwohl ſonſt ein großer Verehrer von **Cudworth**, beſtritt die angebohrnen Moralgeſetze zuerſt pſychologiſch. Hum. Underſt. l. 2. 3. Moraliſch widerlegte ſie **Pufendorf** (I. N. II. 3. §. 13), der hierinn, ſo wie überhaupt in der Vertheidigung der Hobbeſianiſchen Grundſätze, **Velthuyſen** (Princip. juſti et decori,) zum Vorgänger gehabt hatte, und ſich dadurch große Streitigkeiten zuzog; Pufend. Apolog. §. 14. Für **Lockens** und **Pufendorfs** Syſtem erklärte ſich vornehmlich **Chr. Thomaſius** Iuriſpr. diu. I. 2. §. 67. — Das allergründlichſte, was man, vor den neueſten Zeiten, über die angebohrnen Moralprinzipien und über die Schranken, in denen ſich dergleichen behaupten laſſen, findet, iſt ohne Zweifel das, was **Leibnitz** in den Nouv. Eſſ. I, 2, 3. über dieſe Materie gegen

Locken ſagt. — Die, welche das gewöhnlich ſo genannte moraliſche Gefühl behaupten, (wie z. B. Eberhard in dem Amyntor S. 67 ff.), oder leugnen, wie Feder, behaupten oder leugnen auch die angebohrne moraliſche Vernunft; Anm. z. 447. §.

---

## II.

## Das moraliſche Gefühl.

### §. 596.

Das moraliſche Gefühl (571) iſt das undeutliche praktiſche Bewußtſeyn des formalen Moralgeſetzes (171).

### §. 597.

Es iſt ein Gefühl; weil das Bewußtſeyn undeutlich und in dem Erkenntnißvermögen iſt.

### §. 598.

Es iſt keine Empfindung, kann aber in Empfindungen übergehen. Alſo iſt, aus dieſem Grunde, die Leitung des moraliſchen Gefühls nicht unſicher.

Wenn man dem Worte Gefühl, ſo wie Kant eigenmächtiger Weiſe thut, die Bedeutung des Wortes Empfindung beylegt (Anm. z. 445 §. mehr darüber ſ. II. Buch, II. Hauptſt.): dann freylich bekommt der Satz: handle nach dem moraliſchen Gefühl: ein

ganz anderes Anſehen. Da aber, vor Kanten, an eine ſolche Wortbedeutung niemand gedacht hat: ſo kann auch jener Satz unmöglich verworfen werden; man müßte denn fodern, daß der Menſch ſich der praktiſchen Vernunft oder des Moralgeſetzes, um ſittliche Gegenſtände zu beurtheilen, allemal deutlich bewußt ſey. Denn: handle nach dem moraliſchen Gefühl: hieße doch eigentlich, nach dem alten, gewöhnlichen Sprachgebrauch, im Grunde nichts Anders, als: handle nach dem Moralgeſetze, deſſen du dir undeutlich, (d. i. ohne deſſelben Formel, ſo wie ſie in den Syſtemen ausgedrückt wird, vollſtändig zu denken), immer bewußt biſt. Hätte alſo auch je ein Moralphiloſoph (mir jedoch iſt keiner bekannt) dieſen Satz, als höchſtes Moralprinzip aufgeſtellt: ſo ließe es ſich ſehr gut vertheidigen. Allein Kant verwechſelt das moraliſche Gefühl mit dem moraliſchen Sinne (445), trennt es mithin ganz von der Vernunft, indem er (Pr. Cr. S. 67) ſagt, „daß in demſelben nicht die Vernunft, ſondern das „Gefühl, ein eigener moraliſcher Sinn, das Moral„geſetz durch das mit dem Bewußtſeyn der Tugend „verbundene Vergnügen und den mit dem Laſter ver„bundenen Schmerz, beſtimmen, und ſo alles „auf Verlangen nach Glückſeligkeit ausgeſetzt werden „ſolle.“ Noch ungünſtiger iſt die Auslegung, welche Schmid (Moralphil. §. 65) von dem vermeinten Grundſatze des m. G. macht: „handle ſo und zu „dem Zwecke, daß du angenehmer Empfindungen „dieſes Sinnes theilhaftig werdeſt und ſeinen Qua„len entgeheſt.“ Denket man nun hier an ſinnlich moraliſche Empfindungen: dann freylich iſt in den Antrieben, die von einem ſolchen moraliſchen Gefühl abhängen, alles nichts als Selbſtliebe und Eigennützigkeit. Wenn ſich aber der Menſch die Selbſt-

achtung und die moraliſche Zufriedenheit, bey der Befolgung des Moralgeſetzes, zum Antriebe macht: ſo thut er nichts, als was, in andern Worten (299 ff.), die Kantiſche Moral ſelbſt vorſchreibt oder doch geſtattet. Ob dieſes dem m. G. anhangende Vergnügen der Selbſtachtung, der tugendhaften Handlungsweiſe nicht vorangehe, ſondern erſt nachfolge: darüber iſt bereits oben (§. 308 ff.) Erläuterung gegeben worden.

§. 599.

Es iſt ein praktiſches Bewußtſeyn (596), weil es in ſich ſchließt die richterliche Anwendung des Moralgeſetzes auf Handlungen.

§. 600.

Wie von dem m. G. unterſchieden iſt der moraliſche Sinn, vornehmlich ſofern es beurtheilet nur die Form der Handlung: das zeigt die II. Lehre des I. Abſchn.

§. 601.

Es kommt, nach Hinweiſung des 599 §. in der Lehre vom m. G. an auf zwey Stücke: auf das Bewußtſeyn des Moralgeſetzes, und auf die durch daſſelbe beſtimmte richterliche Beurtheilung. In Rückſicht auf dieſe wird das m. G. ganz eigen das Gewiſſen genannt.

Jedoch hat der Begriff des Gewiſſens noch einen größern Umfang: weil es ſich ſehr oft, und namentlich da, wo es caſuiſtiſch urtheilet, auch auf die Materie der Handlung und alſo nicht bloß auf das formale Moralgeſetz beziehet. Die bekannten ſcholaſtiſchen Eintheilungen des Gewiſſens: wahres, irrendes; vorangehendes, nachfolgendes u. ſ. w. ſind beydes richtig und fruchtbar. Mehr: als das Uebrige ſind die Erörterungen der Scholaſtiker über das irrende Gewiſſen bemerkenswerth weil ſie hier, ohne ſich deſſen ſelbſt bewußt zu ſeyn, auf das formale Moralprinzip hingeführt werden. Denn ihr Grundſatz: wer wider das irrende Gewiſſen handelt, der ſündigt: heißt im Grunde ſo viel: als gemäß ſeiner Einſicht handeln, macht das Weſen der Moralität aus. S. Hornei Ph. moral. III, 4. und vom Gewiſſen überhaupt Reinhards Chr. Mor. I. B. S. 247. und die dort angeführten Schriften.

§. 602.

I. Anlangend das Bewußtſeyn des Moralgeſetzes, oder der praktiſchen Vernunft (601): ſo wird daſſelbe geweckt durch Vorſtellungen von moraliſchen Gegenſtänden; mittelſt der Selbſtaufmerkſamkeit, der Beobachtung und des Unterrichts, alſo überhaupt durch die Erfahrung: ganz ſo wie die theoretiſche Vernunft, ungeachtet ihre Geſetze früher ſind, als alle Erfahrung, dennoch ohne Erfahrung nicht zum Bewußtſeyn gelangen kann.

§. 603.

Daraus (602) erhellet der Grund, warum dieſes Bewußtſeyn ganz fehlet, und die praktiſche Vernunft ſelbſt zu fehlen ſcheinet in ſtumpfſinnigen, oder wild aufgewachſenen Menſchen; auch in jungen Kindern.

§. 604.

Weil dieſelbe theoretiſche Vernunft und mithin daſſelbe Moralgeſetz (584) inwohnet allen Menſchen: ſo giebt es in dem Bewußtſeyn deſſelben, und dießfalls in dem moraliſchen Gefühl, keine Verſchiedenheiten. Die Abweichungen der moraliſchen Urtheile der Menſchen zeigen ſich nur in der Anwendung des Moralgeſetzes auf die vorkommenden Fälle. Und hier liegt zum Grunde Verſchiedenheit der Vorſtellungen (602), vermöge des pſychologiſchen Scheines.

§. 605.

Jedes Bewußtſeyn ſetzt eine Vorſtellung voraus: angebohrne Vorſtellungen ſind ungedenklich (I. 669. Anm.). Soll alſo die Frage: ob das m. G. angebohren ſey? ſo viel heißen: ob angebohren ſey das Bewußtſeyn des Moralgeſetzes? ſo hat ſie keinen richtigen Sinn.

Dalberg, von dem Bewußtſeyn, S. 500. ff. Reinhards Chriſtl. Moral, I. Th. S. 453.

§. 606.

Die, welche jene Frage (605) bejahen, verwechſeln das angebohrne Moralgeſetz mit deſſelben Bewußtſeyn.

Aber das iſt eigentlich mehr rhetoriſche Verwechſelung der Ausdrücke, dergleichen die menſchliche Sprache, wie ihr Hang zu den ſogenannten Figuren zeigt, gar nicht vermeiden kann, als philoſophiſche Verwechſelung der Begriffe. Sonach wollte der Satz: es giebt ein angebohrnes moraliſches Gefühl: nur dieſes ſagen: es giebt ein angebohrnes Moralgeſetz, nach welchem der Menſch moraliſche Gegenſtände, als ſolche, allzeit richtig beurtheilet.

§. 607.

Eine andere, davon ganz unterſchiedene, in der IIten Nummer (§. 629) vorkommende Frage, iſt: ob angebohren ſey, oder gebildet durch den Einfluß anderer Vorſtellungen, die zu dem m. G. gehörige richterliche Beurtheilung?

§. 608.

II. Die richterliche Beurtheilung in dem m. G. (601) enthält zweyerley: 1) einen Ausſpruch über das Verhältniß der Handlung gegen das Moralgeſetz; 2) Zurechnung von Verdienſt und

Schuld. Beydes zeigt ſich in ſelbſteigenen, und in fremden Handlungen.

§. 609.

1. Der Ausſpruch über das Verhältniß der Handlung zum Moralgeſetz (608). Jede moraliſch geſetzwidrige Handlung iſt etwas Widerſprechendes (579). Nun iſt das m. G. das Bewußtſeyn der moraliſchen Vernunft (596), d. h. der Regel der Einſtimmung zwiſchen der Einſicht und dem Willen; und in dem Bewußtſeyn der Regel der Einſtimmung iſt, ſo wie bey der theoretiſchen Vernunft, enthalten das Gefühl des Widerſpruchs: folglich urtheilet das m. G. von einer Handlung, daß ſie dem Moralgeſetze zuwider iſt, ſo bald ſich in der Handlung zeigt Widerſpruch des Willens mit der Einſicht. Und wo dieſer Widerſpruch klar iſt; da iſt das Urtheil des m. G. beydes unausbleiblich und richtig.

§. 610.

Leicht iſt die analogiſche Anwendung des Obigen (609) auf moraliſch geſetzliche Handlungen.

§. 611.

Klar iſt Einſtimmung und Widerſpruch der Einſicht mit dem Willen und mithin das Ver-

hältniß der Handlung zum Geſetz, allemal in ſelbſteigenen Willensbeſtimmungen: alſo iſt hier der Ausſpruch des m. G. allemal richtig.

§. 612.

Bey den Handlungen Anderer (611) iſt das Verhältniß zum Moralgeſetz, d. h. die Einſtimmung, oder der Widerſpruch des Willens mit der Einſicht, verborgen in dem Bewußtſeyn des Handelnden; mithin ſehr oft der Ausſpruch des m. G. objektif unrichtig. Subjektif jedoch, d. h. nach dem moraliſchen Außenſchein der Handlung, kann er nie unrichtig ſeyn; indem nur diejenige Handlung als moraliſch geſetzwidrig angeſehen wird, in welcher erſcheinet Widerſpruch der Einſicht mit dem Willen.

§. 613.

Am dreuſteſten und am richtigſten iſt der Ausſpruch des m. G. über diejenigen Handlungen Anderer (612), welche unter die Regel der Rechtſchaffenheit gehören; weil hier die Erkenntniß der Maxime, nach welcher gehandelt werden ſoll, mehr, denn bey den Pflichten der Mäßigkeit, vorausgeſetzt wird als allgemein anerkannt. Es iſt leichter zu denken, daß ein Menſch nicht

einſehe z. E. die Geſetzwidrigkeit einer Handlung der Wolluſt, als zu einer Handlung des Betrugs ſich beſtimmte, ohne daß ſeinem Willen die Einſicht widerſprach.

§. 614.

Der richterliche Ausſpruch des m. G. (609) äußert ſich, ganz beſonders in einem innerlichen Widerſtande des Willens gegen die geſetzwidrige Handlung, indem er ſie beſchließt und ausführt; und in einer Art von Unruhe des Gemüths, nachdem ſie vollendet iſt. Das iſt das, was man das vorangehende und nachfolgende Gewiſſen genannt hat.

§. 615.

Getrennt von gewöhnlich damit zuſammenhangenden Nebenideen göttlicher, oder menſchlicher Geſetze, iſt dieſer Widerſtand und dieſe Unruhe (614) nichts anders, als das undeutliche Bewußtſeyn der Disharmonie zwiſchen Einſicht und Handlung; nach der Erläuterung der folgenden §§.

§. 616.

Wenn der Menſch beginnt, oder ausführt eine Handlung gegen die ſelbſteigene Einſicht und Ue-

berzeugung: ſo entſtehet in ſeiner geiſtigen und moraliſchen Natur eine Unordnung von der Art, welche in ſeiner körperlichen Natur entſtehet, wenn eine Bewegung gemacht werden ſoll, die dem Mechaniſmus der Muſkeln und der Aſſociazion der Bewegungen zuwider iſt. Jeder Bewegung, welche wider die körperliche Natur iſt, pflegt dieſe Natur zu widerſtehen; ſo auch jeder moraliſch unnatürlichen Willensbeſtimmung die moraliſche Natur.

§. 617.

Wenn man, in der moraliſchen Natur des Menſchen, figürlicher Weiſe, von Organiſazion reden darf: ſo kann man ſagen, die moraliſche Natur iſt ſo organiſiert, daß der Wille, fürs erſte, und bevor eine andere Macht ihn abzieht, der Einſicht des Verſtandes nachfolgt: ganz ſo wie die logiſche Natur, z. B. in einem ſubalternen Schluſſe, gleichſam organiſiert iſt zur Ableitung des Schlußſatzes von dem Grundſatze.

§. 618.

So iſt alſo jenes innere Bewußtſeyn des Widerſtandes und der Unruhe (614), das Gefühl des

moraliſch Unnatürlichen in einer geſetzwidrigen Willensbeſtimmung.

§. 619.

Jener Widerſtand (614), während der Handlung, iſt Abneigung von ihr. Jene Unruhe, nachdem ſie vollbracht iſt, iſt Verdruß und mithin, vermöge der Definizion der Reue (ſ. im II. B. II. Hauptſt.), Reue. Demnach ſind geſetzwidrige Handlungen in dem m. G. begleitet mit Abneigung, und befolgt von Reue.

§. 620.

Durch das Uebergewicht des geſetzwidrigen Willens wird zwar die Kraft des moraliſchen Widerſtandes (614, 619) überwunden; aber nicht das Gefühl deſſelben unterdrückt.

§. 621.

Durch den auf die geſetzwidrige Handlung erfolgenden Genuß wird zwar der moraliſche Verdruß vergütet; aber nicht das Gefühl deſſelben, die Reue (619), unterdrückt.

§. 622.

Wenn der Menſch eine Handlung in Andern ſiehet oder denkt, welche unnatürlich iſt: ſo fühlt er, obwohl in einem mindern Grade, daſſelbe,

was er fühlt, indem er ſie ſelbſt beginnt, oder ausführt. Dieß iſt die Folge einer ganz bekannten Verfaſſung der Einbildungskraft, und gilt in Anſehung der körperlichen und moraliſchen Natur des Menſchen. So fühlt alſo der Menſch, beym Anblick, oder bey dem Gedanken geſetzwidriger Handlungen Anderer, in einem gewiſſen Grade, die Disharmonie des Willens mit der Einſicht und überhaupt das moraliſch Unnatürliche, wie bey ſelbſteigenen; indem der Zuſtand des Handelnden übergeht in ſeinen eigenen.

§. 623.

2. Die Zurechnung (608) iſt das richterliche Urtheil des m. G., durch welches dem Urheber der Handlung beygelegt wird, nachdem ſie geſetzlich, oder geſetzwidrig iſt, Verdienſt oder Schuld.

§. 624.

Das Zuerkenntniß des Verdienſtes (623) iſt, in dem richterlichen Urtheile des m. G., Achtung: das Zuerkenntniß der Schuld, Verachtung.

§. 625.

Das m. G. ſpricht dieſes Urtheil der Achtung und der Verachtung (624) aus über den Urheber der

Handlung; ohne Anſehen der ſelbſteigenen Perſon. Jedoch tritt ein, bey den Handlungen Anderer, die im 612. §. bemerkte Unſicherheit des vorangehenden Urtheils über das Verhältniß der Handlung gegen das Moralgeſetz.

§. 626.

Der Grund dieſes Achtung, oder Verachtung ertheilenden richterlichen Ausſpruches (624), liegt in der mit der Moralität weſentlich zuſammenhangenden Achtung gegen die Moralität ſelbſt. Das iſt es, was recht eigentlich Achtung gegen das Geſetz genannt werden kann.

§. 627.

Dieſe Achtung der Moralität gegen die Moralität (626) iſt eine Folge des Zuſammenhanges der Moralität mit der Vernunft und des Rechtes, welches die letztere ſich mit Grund anmaßet, dem Naturtriebe zu ſagen, daß er nichts iſt, und ihrer eigenen Handlungsweiſe allein Werth und Rang beyzulegen.

§. 628.

Dieſe Achtung der Moralität gegen die Moralität (626) beruhet ganz in der Vernunft, ſofern ſie moraliſch iſt: eben ſo wie der Beyfall,

den die Vernunft der logiſchen Wahrheit giebt, ganz in dem Weſen der Vernunft beruht, ſofern ſie theoretiſch iſt.

§. 629.

Was in dem Weſen der Vernunft beruhet, das iſt urſprünglich, und unabhängig von allem Empiriſchen; alſo unabhänig von allem Einfluß erworbener Vorſtellungen, Gefühle und Empfindungen. Demnach iſt dieſer Theil des m. G. angebohren (607).

§. 630.

Die Empfindungen von der Größe und Schönheit der Tugend und von den entgegengeſetzten Eigenſchaften der Untugend, welche die moraliſche Kultur dem Menſchen zuführt, können das Bewußtſeyn der moraliſchen Achtung erheben und dieſe Gefühle ſelbſt zu Empfindungen erwärmen; nicht aber ihnen ihr erſtes Daſeyn geben.

---

§. 631.

Nicht alſo rein moraliſchen Urſprungs iſt das mit der richterlichen Beurtheilung des m. G.

(600) zuſammenhangende Gefühl der Straf-würdigkeit; welches ſich deutlich äußert bey fremden, und ſelbſteigenen Uebertretungen.

§. 632.

Bey fremden Uebertretungen (631) liegt dem Gefühle der Strafwürdigkeit zum Grunde: das mit der Selbſtliebe zuſammenhangende Intereſſe für objektife Glückſeligkeit. Beſtimmtere Erläuterungen geben die folgenden §§.

§. 633.

a. Selbſtliebe iſt Schätzung des ſelbſteigenen Wohlergehens. Wie aus der Selbſtliebe, indem ihr Intereſſe einestheils mit der Glückſeligkeit Anderer verbunden iſt, anderntheils überhaupt Abſcheu an Verletzung mit ſich bringt, Schätzung fremder Glückſeligkeit, in einer gewiſſen Art, hervorgebracht werden könne: das ergiebt ſich durch eignes Nachdenken, ohne Erklärung. Jedoch kann bey dem Gefühle der Strafwürdigkeit auch zum Grunde liegen, ganz uneigennützige Schätzung der objektifen Glückſeligkeit.

§. 634.

Der Uebertreter erſcheint, ſofern er verletzt hat, indem er dadurch zugleich unſere eigenen Anſprüche auf Wohlergehen in Gefahr ſetzt (633), als ein Feind der Glückſeligkeit: und ſo iſt hier die Billigung der Strafe Freude über die Einſchränkung oder Vernichtung einer ſchädlichen Kraft. Eben darinnen beruhet auch der Grund des Verdruſſes über die unterlaſſene, oder verhältnißmäßig allzu gelinde Beſtrafung.

§. 635.

Weil der Unſchuldige, als ſolcher, unſchädlich iſt (inſons, innocens): ſo erſcheint die Beſtrafung deſſelben als eine Verletzung, und erregt Verdruß aus dem obigen Grunde.

§. 636.

b. Jeder Menſch fühlt, in Verbindung mit dem durch die Selbſtliebe anempfohlenen Triebe der Selbſterhaltung, in ſich und erkennt an in Andern das natürliche Recht der Gegenwehr und Rache gegen Verletzungen. Werde nun die Strafe von dem Verletzten ſelbſt, oder von einem ſtellvertretenden Richter zugefügt, oder auch von dem Schickſale verhängt: ſo wird ſie gebilligt

aus mehr, oder weniger eigennütziger Schätzung der Glückſeligkeit in der Welt.

§. 637.

Das Mißfallen an der unterbliebenen Strafe der Selbſtrache iſt, vermöge des Volenti non fit iniuria, nicht ſo groß, als da, wo die Strafe ſo, wie §. 634. den Zweck erfüllen ſoll, die allgemeine Schädlichkeit des Uebertreters zu beſchränken; oder wo ſie von dem Richter erlaſſen wird, ohne daß der Verletzte ſeinem Rechte entſagt hatte.

§. 638.

c. Jede Uebertretung, ſofern ſie eine Verletzung iſt, entziehet dem Verletzten etwas von dem Seinen: von Eigenthum, Recht, Ehre u. ſ. w. und vermindert überhaupt ſeine perſönliche Kraft. Hier erſcheint die Strafe, ob ſie es auch im eigentlichen Verſtande nicht iſt, als eine Wiedererſtattung des geraubten Seinen. Das iſt der Grund, warum der Gerechtigkeitsſinn hier die Beſtrafung fodert; indem die Selbſtliebe die allgemeine Achtung gegen das Recht des Seinen, zu ihrer Sicherheit, wünſchet.

§. 639.

Bey ſelbſteigenen Uebertretungen (631) entſteht das Gefühl der Strafwürdigkeit: 1) indem der Uebertreter ſich als einen Verletzenden und Schädlichen nothwendig betrachtet; und vorausſetzt, daß entweder der Verletzte, oder das Richteramt, oder ſelbſt das Schickſal, zu ſeiner Beſchränkung, zur Abwendung ſeiner Gewalt, oder zum Erſatz des Schadens, dieſelben Maaßregeln treffen werde, die er, nach dem Ausſpruche ſeines Bewußtſeyns, in dem gegenſeitigen Verhältniſſe, ſelbſt entweder treffen, oder wünſchen, oder billigen würde; 2) aus einer Reue der Klugheit, die Strafe nicht vermieden zu haben.

§. 640.

Einen großen Antheil an dem Gefühle der Strafwürdigkeit hat der mehr, oder weniger philoſophiſch gebildete Gedanke eines moraliſchen Weltregierers; der den Endzweck der Glückſeligkeit wolle und, vermöge deſſelben, die Uebertreter der darauf abzielenden Pflichten, durch Strafen theils einſchränke und abhalte, theils beſſere; oder auch das moraliſch Böſe, gleichſam als eine Beleidigung ſeiner Heiligkeit, durch phyſiſche Uebel vergelte.

Nach Kants Syſtem führt das Gefühl der Strafwürdigkeit vielmehr auf die Idee einer Gottheit, als daß der Gedanke der Gottheit an dem Gefühl der Strafwürdigkeit Antheil haben ſollte. Daß aber der Menſch, ohne Rückſicht auf ein höchſtes Weſen, von vergeltenden, moraliſche Genugthuung nehmenden Strafen, in ſeinem moraliſchen Bewußtſeyn eine προληψιν habe: das iſt viel leichter geſagt, als bewieſen. Hingegen läßt ſich das Befürchtniß ſolcher Strafen, aus dem Einfluß des Begriffs der Gottheit, zumal ſo, wie dieſer Begriff von der geoffenbahrten Religion dargeſtellt wird, ſehr leicht erklären. Mehr davon in der Anm. z. 641. §.

---

## §. 641.

Allenthalben leuchtet alſo in dem Gefühle der Strafwürdigkeit hervor deſſelben Zuſammenhang mit dem Intereſſe für (ſubjektiſe und objektiſe) Glückſeligkeit.

Kant erklärt das Gefühl der Strafwürdigkeit aus einer in dem reinen moraliſchen Bewußtſeyn vorhandenen und zu demſelben weſentlich gehörigen Vorausſetzung; daß mit dem moraliſch Böſen, mit der Uebertretung des Moralgeſetzes, Strafe als ein phyſiſches Uebel, nach Prinzipien einer moraliſchen Geſetzgebung, verbunden ſey: abgeſehen von dem, was die Strafe als natürliche Folge des Böſen iſt. Eine ſolche wichtige, weit umgreifende Behauptung hätte doch, glaube ich, beſſer bewieſen werden ſollen, als in der Cr. d. pr. V. (S. 65.) geſchiehet; wo allenthalben das zu Be-

weiſende vorausgeſetzt wird: daß nämlich dieſe Idee der Strafwürdigkeit nicht empiriſchen Urſprungs ſey, nicht durch den ſpätern Einfluß theologiſcher, aſzetiſcher, pädagogiſcher, juriſtiſcher Vorſtellungsarten erzeugt werde. So lange das moraliſche Selbſtbewußtſeyn hier nicht pſychologiſch zergliedert, nicht das Empiriſche darinn von dem Urſprünglichen geſondert iſt, können die Urtheile deſſelben unmöglich etwas beweiſen. Am allerwenigſten ſollte man ſich, (wie z. B. in Hornemanns philoſ. Schr. S. 289 geſchiehet), auf die Religionsbegriffe der alten Völker berufen. — Das Selbſtgefühl, welches dem Geſtraften ſagt, **daß ihm recht geſchehe**, (worinn ſich dieſe Idee der Strafwürdigkeit ſo deutlich offenbaren ſoll), iſt ja ſo oft weiter nichts, als eine Selbſtanklage der Thorheit, die erfahrungsmäßigen Folgen der Handlung nicht erwogen und nicht vermieden zu haben. Und dieſe Selbſtanklage kommt nicht bloß in moraliſchen, ſondern auch ſehr häufig in moraliſch gleichgültigen Fällen vor: ja man ſieht Aeußerungen, die derſelben ganz analogiſch ſind, ſogar in den Thieren; welche, wie z. B. der Hund, die Strafe ſo annehmen und aushalten, als ob ſie ſagen wollten, daß ſie ſie hätten vorherſehen und vermeiden können. — **Kant** hat alſo die Unvereinbarkeit der Idee der Strafwürdigkeit mit dem Prinzip der Selbſtliebe, (welches ich im übrigen gar nicht als das wahre Moralprinzip aufgeſtellt, ſondern nur gegen falſche Auslegungen und Konſequenzen vertheidigt habe), ſo wenig bewieſen; daß vielmehr der Zuſammenhang mit der Selbſtliebe allenthalben hervorleuchtet. Genugthuung nehmende, moraliſche Strafen laſſen ſich nicht daraus herleiten: das iſt ganz richtig: aber nun iſt eben die Frage, ob es eine reine nicht empiriſche Idee der Strafwürdigkeit giebt, welche dar-

auf hinweiſet. Aeußerſt ſonderbar iſt es auch, wenn Kant ſagt, Strafen, betrachtet als Uebel, hätten in dem Glückſeligkeits-Syſtem gar keinen Sinn. Der Uebertreter ſoll freylich durch die Strafe nicht glückſelig werden, (denn von dem Zwecke der Beſſerung iſt hier nicht die Rede): aber die Selbſtliebe fodert ſeine Beſtrafung nichts deſto weniger; aus dem Grunde, weil ihre Anſprüche auf Glückſeligkeit durch die Uebertretung in Gefahr geſetzt werden. Eben die Selbſtliebe iſt es auch, welche den Uebertreter, den Verletzenden, ſo in den Geſichtspunkt des Verletzten ſtellt, daß er ſich ſelbſt verurtheilt. Nach dem Prinzip der Selbſtliebe, meint Kant ferner, beſtünde das Verbrechen nur in der vernachläſſigten Glückſeligkeit, und alſo in der zugezogenen Strafe ſelbſt: alſo wäre, dem gemäß, die Unterlaſſung der Strafe die wahre Gerechtigkeit. Gleich als ob nicht unmittelbar aus der Selbſtliebe folgte, daß jede Verletzung abgehalten und gehindert werden muß. Das iſt wohl ganz wahr, daß die Vernunft, wie Kant S. 107 ſagt, ein Verhältniß zwiſchen Wohlbefinden und Wohlverhalten erwartet: aber es leuchtet auch ein, daß dieſe Erwartung urſprünglich in der Schätzung der Glückſeligkeit und in der Vorausſetzung beruhet, daß der, welcher dem Endzwecke der Glückſeligkeit zuwider handelt, und ſich nicht wohl verhält, aus dem Zuſtande, in welchem er ſchaden kann, d. h. aus dem Zuſtande des Wohlbefindens, durch phyſiſche Uebel, gebracht, und zum Erſatz der Verletzung genöthigt werden müſſe. Dieſe allgemeine Hochſchätzung der Glückſeligkeit in der Welt wird durch den Werth, den die Selbſtliebe der eigenen Glückſeligkeit beylegt, am allermeiſten befördert: ſie kann jedoch auch bloß durch die Vernunft und durch die Anwendung ihres Moralge-

ſetzes entſtehen (185). Auf jeden Fall iſt in dem Gefühl der Strafwürdigkeit nichts, was ſich, vermöge einer genauen pſychologiſchen Zergliederung deſſelben, nicht aus der Schätzung der Glückſeligkeit auf das allernatürlichſte erklären ließe. Daß Strafe auf Uebertretung des Moralgeſetzes an ſich, als Wiedervergeltung, folge; das iſt ein Gedanke, der, meiner feſten Ueberzeugung nach, ohne Religion und ohne den mannichfaltigen Einfluß der Begriffe von dem höchſten Weſen, gar nicht in dem Menſchen entſtehen konnte. Konſequenter war es daher, wenn **Cruſius** die Erwartung ſolcher Strafen auf ein angebohrnes Gefühl unſerer Abhängigkeit von Gott, oder auf eine angebohrne Gottesfurcht gründete. **Anw. vernünftig zu leben**, §. 132. 133. 141. — Viel Wahres iſt über dieſe Materie geſagt in **Pörſchkens Einl. in die Moral**, S. 150, ff.

§. 642.

Minder deutlich und lebhaft ſpricht, ſo wie überhaupt das moraliſche Gefühl, alſo auch das Gefühl der Strafwürdigkeit, bey Uebertretungen der Pflichten der Mäßigkeit, als des Wohlwollens und der Rechtſchaffenheit. Denn die Unmäßigkeit erſcheint da, wo ſie nicht zugleich der Rechtſchaffenheit Abbruch thut, mehr als Selbſtverletzung, und in ſofern das Verbot derſelben mehr willkührlich. Deſto mehr werden hier, in Hinſicht auf die Selbſtverletzung, gebilligt die Strafen der Zucht und Beſſerung.

§. 643.

Das m. G. kann ſittliche Handlungen leiten, nur ſofern es ein undeutliches Bewußtſeyn des formalen Moralgeſetzes iſt (596), alſo nur die Form der Handlungen richtig beſtimmen. Sich bey der Materie des Handelns (17, 18) dem m. G. überlaſſen, iſt unſicher. Was man hier oft für m. G. annimmt, iſt das undeutliche Bewußtſeyn einzelner empiriſcher Maximen; welche eben ſo oft falſch ſeyn können, als wahr. Warnende Beyſpiele findet man in den moraliſchen Urtheilen und Handlungen der Schwärmer; beſonders der religiöſen und politiſchen.

Garvens Anm. z. Cicero, S. 105, ff.

---

## III.

## Die moraliſche Freyheit.

§. 644.

In dieſer Lehre wird 1) beſtimmt der Begriff der moraliſchen Freyheit; 2) gehandelt von der abſoluten Freyheit, ſofern ſie zum Grunde liegt der moraliſchen; 3) geprüft die Herrſchaft der Freyheit über die ſinnlichen Antriebe; 4) gezeigt die

Unmöglichkeit eines moraliſchen Gerichts der Freyheit unter den Menſchen.

Außer den in dieſer Lehre angeführten Schriften gehören hierher die meiſten von denen, welche im I. Th. §. 862 — 883. vorkommen.

§. 645.

I. Der Begriff der moraliſchen Freyheit (644). Sie iſt das Vermögen der moraliſchen Vernunft (583), ihre ſelbſteigne Vorſchrift, (das Moralgeſetz), zu befolgen. Etwas anders iſt die abſolute Freyheit: ſ. §. 656.

§. 646.

Moraliſche Freyheit (645) kann gedacht werden als unbedingt, oder als bedingt. Dort ſchließt ſie aus ſelbſt den Gedanken von Hinderniſſen des Moralgeſetzes: hier iſt ſie das Vermögen, dieſe Hinderniſſe zu überwinden, und, ſofern ſie überwindlich ſind, das Moralgeſetz zu befolgen.

§. 647.

Weil die Glückſeligkeit endlicher Weſen nur zufällig iſt und von ſubjektifen Trieben (270, 347) abhängt, welche die vollkommene Befolgung des Moralgeſetzes nicht geſtatten (332,

369): ſo iſt unbedingte moraliſche Freyheit (646) gedenkbar nur in der Idee des unendlichen Willens.

§. 648.

Das Hinderniß des Moralgeſetzes iſt (646) die Eigennützigkeit (285).

§. 649.

Dieſemnach iſt moraliſche Freyheit (644), näher beſtimmt, das Vermögen der moraliſchen Vernunft, die eigennützigen Triebe zu überwinden und dem Moralgeſetze zu unterwerfen (648).

§. 650.

Bey der Frage: ob der Menſch moraliſche Freyheit beſitze? muß Rückſicht genommen werden auf die gedoppelte Anlage zur Eigennützigkeit, welche enthalten iſt: 1) in der Subjektifität (343, 379) ſeines endlichen Willens überhaupt, und 2) in der Sinnlichkeit ſeines menſchlichen Willens (393, 407) insbeſondere.

§. 651.

1. Anlangend die Subjektifität (650). Daß, mit ſubjektifen Antrieben eines endlichen Willens, die Eigennützigkeit nicht geſetzt wird als

nothwendig, ſondern nur als möglich: das iſt, mit Rückſicht auf den Unterſchied unter Wohlergehen und Zufriedenheit (282, 283), bewieſen §. 274, ff.

§. 652.

Weil durch die Subjektifität des menſchlichen Willens die Eigennützigkeit nicht nothwendig beſtimmt iſt (651): ſo kann er, von dieſer Seite betrachtet, frey ſeyn; in dem zu endlicher Moralität, oder pflichtmäßiger Tugend (32) erforderlichen Grade.

§. 653.

2. Anlangend die Sinnlichkeit (650). Daß in dieſer, darum, weil alle ihre Empfindungen und Begehrniſſe die Form des Wohlergehens haben (402), die Eigennützigkeit weſentlich enthalten iſt: das iſt geſagt im 407. §.

§. 654.

Da der menſchliche Wille, naturmäßig, ſinnlich iſt (404): ſo kommt es, bey dem Beweiſe ſeiner moraliſchen Freyheit, an auf die Frage: ob er, in der Vernunft (649) das Vermögen beſitzt, die eigennützigen Antriebe der Sinnlichkeit abzuhalten und nach Antrieben zu handeln, welche nicht

in der Eigennützigkeit, der Form der Sinnlichkeit, ſondern in der reinen Moralität beruhen.

§. 655.

II. Die abſolute Freyheit (644) iſt, in der a priori beſtimmten Idee, das Vermögen unter mehrerern Willensbeſtimmungen eine zu wählen und wirklich zu machen.

§. 656.

Sowohl um die, in der Subjektifität des Willens mögliche (652), als auch um die in der Sinnlichkeit weſentliche (653), Eigennützigkeit abzuhalten und beyde Hinderniſſe des Moralgeſetzes (650) zu überwinden, und mithin zur moraliſchen Freyheit (649), wird erfordert: abſolute Freyheit.

§. 657.

Wollte man ſagen, die moraliſche Freyheit, betrachtet als ein Vermögen der moraliſchen Vernunft (645, 649), ſey, ohne abſolute Freyheit (655), hinreichend zur Befolgung des Moralgeſetzes (656): ſo würde unerklärbar ſeyn die Uebertretung des Geſetzes, wiefern die eigennützigen Triebe gedacht werden als überwindlich (646).

Das iſt eben der große Mangel in dem Stoiſchen Syſtem, daß es der Vernunft die größte mögliche mo-

raliſche Freyheit zueignet, aber dem Willen keine abſolute zugeſteht; und mithin immer die Frage zurück läßt, wie doch je die freye Vernunſt ſich durch ihre Geſetze zum Böſen beſtimmen könne? Daß Zeno die Affekten zu Irrthümern machet, und auf dieſe Art dem Verſtande zuſchreibt, kann hier nicht abhelfen. Denn wenn die moraliſche Vernunft frey iſt: warum beſtimmt ſie ſich nach Irrthümern? Jedoch es fehlt auch hier an der ſo wichtigen Unterſcheidung des Verſtandes, und der Vernunſt. Von der Stoiſchen Freyheit iſt das Nöthige, bey einer andern Veranlaſſung, in der Anm. z. 411. §. geſagt worden; vergl. l. Anm. z. 862. und 872. §.

§. 658.

Jedoch iſt die alleinige moraliſche Freyheit hinreichend, um moraliſch zu denken die Befolgung des Geſetzes (656). Denn daß ſubjektif nothwendige Uebereinſtimmung des Willens mit dem Geſetz, der Moralität nicht entgegen, ſondern vorzüglich angemeſſen ſey: das zeigt die Idee des unendlichen Willens (264).

§. 659.

Abſolute Freyheit (655) iſt gedenkbar nur als das Prädicat eines endlichen Willens; weil die Idee derſelben nur erfordert wird zur Begreiflichkeit der Uebertretung des Moralgeſetzes (657).

Weil in dem unendlichen Willen Hinderniſſe der Moralität nicht ſtatt finden: ſo iſt in ihm nur mora-

liſche Freyheit gedenkbar. Die abſolute iſt alſo, für einen endlichen Willen, zwar immer eine Vollkommenheit; die aber zugleich ſeine größte Unvollkommenheit, d. h. die Möglichkeit vernunftwidriger Geſinnungen, beweiſet. Es iſt alſo gegen die abſolute Freyheit, in der Moralphiloſophie, gar nichts geſagt, wenn man die Inſtanz des göttlichen Willens anführt. In der moraliſchen Freyheit iſt allerdings kein Vermögen, das Böſe zu wollen.

§. 660.

**Zu der abſoluten Freyheit (655) wird erfodert 1) Willkühr, 2) Selbſtthätigkeit.**

Schon Ariſtoteles, der ſich in der Moralphiloſophie ganz an das Bewußtſeyn hält, unterſcheidet, in dem freyen Willen, Willkühr (προαιρεσις) und Selbſtthätigkeit (το ἑκουσιον), dem er das ἀκουσιον entgegenſetzt. Jedoch bezieht er die προαιρεσιν nur auf eigentlich ſo genannte Handlungen, d. h. auf Thätigkeiten, welche die Mittel und nicht den Zweck ſelbſt zum Gegenſtande haben; z. B. nicht die Geſundheit, ſondern die Diät; nicht die Glückſeligkeit, ſondern das Verhalten, welches derſelben würdig iſt. Die προαιρεσις iſt alſo das Vermögen zu wählen, mit Ueberlegung (μετα προνοιας) zu Werke zu gehen; oder auch, wie Herr **Buhle** ſagt (**Geſch. d. Philoſ.** III. Th. S. 9), der vernünftig überlegte Willensentſchluß. Dieſes Vermögen aber wird, von ihm, ſo wie es auch im Grunde etwas Selbſtthätiges iſt, mit der Selbſtthätigkeit aufs genauſte verbunden; ſo daß alles Wählen die Selbſtthätigkeit, nicht aber alle Selbſtthätigkeit die Willkühr vorausſetzt. M. Mor. I. 17. 18. Zur Selbſtthätigkeit erſodert Ariſtoteles, daß die Urſache der Willensbeſtimmung

nicht außer dem wallenden Subjekte ſey: ὧν ἡ ἀρχη μη ἔξωθεν. Nicom. III. 1. 3. So bald wir aber, ſagt er, das Prinzip der ſelbſtthätigen Willensbeſtimmung in dem handelnden Subjekte annehmen: ſo müſſen wir ihm auch das Vermögen zuſchreiben, ſich auf die entgegengeſetzte Weiſe zu beſtimmen: ὧν δε ἐν αὐτῳ ἡ ἀρχη, ἐπ' αὐτῳ και το πραττειν, και μη· ἑκουσια δη τα τοιαυτα. Und ſo fließt hier wiederum die Selbſtthätigkeit mit der Willkühr zuſammen. Das Merkmal der Selbſtthätigkeit giebt Ariſtoteles ſo an: ſie wirkt weder aus Unwiſſenheit, noch mit Zwang. Was erſtens die Unwiſſenheit anlangt: ſo unterſcheidet Ariſtoteles die Unwiſſenheit der Grundſätze, nach denen die Handlung beſtimmt werden ſollte, von der Unwiſſenheit der Umſtände, in denen die Handlung ſelbſt beruhet. Nur dieſe hebt die Freyheit und Zurechnung auf; jene darum nicht, weil ſie an ſich ſelbſt nicht geſtattlich iſt: denn es iſt etwas Anders aus Unwiſſenheit, und in der Unwiſſenheit handeln. Ein Mörder wird mit der Unwiſſenheit der erſten Art nie entſchuldigt werden können; der aber, welcher in dem Gedränge der Schlacht einen ſeiner Kammeraden tödtete, wird zu rechtfertigen ſeyn; ſo fern er ihn für einen feindlichen Soldaten angeſehen und alſo in der Unwiſſenheit getödtet hatte. Das Merkmal iſt die Reue; d. h. nach der Beſchreibung, die Ariſtoteles davon macht, eine Art des Erſchreckens über die Handlung, oder vielmehr über den Erfolg derſelben. Denn wer darüber erſchrickt, oder wem es leid thut, daß der Erfolg der Handlungen entſtanden iſt, kann die Handlung nicht gewollt haben. Ein Uebelthäter empfindet wohl auch ein großes Leidweſen über ſeine That: aber es iſt ihm eigentlich nicht dieſes leid, daß die Handlung den gewollten Erfolg gehabt hat, denn er hat ihn ge-

wollt: aber das bereut er, daß er die Handlung gewollt hat. Der, welcher in der Unwiſſenheit handelt, kann das Wollen nicht bereuen, weil das nie in ihm geweſen iſt; alſo nur den Erfolg der Handlung mit Mißvergnügen ſehen. Ariſtoteles iſt überhaupt hier in ſeiner moraliſchen Freyheitslehre äuſſerſt ſcharf; und wendet alles an, um aus der vollkommenſten Selbſtthätigkeit die ſtrengſte Zurechnung herzuleiten. Auch läßt er die gleichfalls mit der Unwiſſenheit zuſammenhangende Entſchuldigung, daß jeder Menſch, nach ſeiner Manier die Dinge zu ſehen, beurtheilt werden müſſe, durchaus nicht gelten; weil der Menſch am Ende doch an dem falſchen Scheine ſeiner moraliſchen Vorſtellungsart Schuld ſey. Nicom. III. 2. 7. M. Mor. I. 12. Was anderns den Zwang anlangt, ſo ſind alle dadurch bewirkte Willensbeſtimmungen (τα βιαια) in äußern Urſachen gegründet, und mithin können ſie nicht ſelbſtthätig ſeyn. Was aber gezwungene, und was ſelbſtthätige, freye Handlungen ſeyen: das unterſcheidet er ſo; daß jene unangenehm ſind, dieſe mit Vergnügen geſchehen. Die Anwendung davon macht Ariſtoteles: 1) auf die Bewegungsgründe (I. 872. Anm.), die, als Vorſtellungen betrachtet, etwas außer dem handelnden Subjekte zu ſeyn und mithin eine zwingende Eigenſchaft zu haben ſcheinen; ſie ſind ſelbſtthätig, ſagt er, ſofern ſie uns, als Vorſtellungen eines Gutes, Vergnügen machen: 2) auf Gemüthsfertigkeiten, d. h. Neigungen, Leidenſchaften, die, als Fertigkeiten, nicht in unſerer Gewalt ſind. Aber wenn die Handlungen, von denen ſie, als von ihren Urſachen, abſtammen, in unſerer Gewalt und mit unſerm Wohlgefallen begleitet waren: ſo ſind, ſagt Ariſtoteles, auch die Folgen davon als etwas Freyes anzuſehen: 3) auf die ακρασιαν, d. h. auf den

Zuſtand der bewußt= und vernunftloſen Uebereilung, wo die Menſchen, ihrer nicht mächtig, den ſelbſteigenen Einſichten zuwider handeln. Hier entſcheidet Ariſtoteles ſo: dieſe Handlungen ſind zwar ſelbſtthätig, aber nicht ganz willkührlich, und mithin der Zurechnung kaum fähig. Nicom. VII. 9, 10, 11. 4) endlich auf Drohung und äußerliche Gewalt. Handlungen, welche dadurch bewirkt werden, ſind weder ganz ſelbſtthätige, noch ganz gezwungene: jedoch ſind ſie das Erſte mehr, als das Andere. Dieſer vierte Satz enthält zugleich die Entſcheidung des Ariſtoteles über die berühmte Frage: ob der Wille gezwungen werden könne? Sie ſcheint mir richtiger zu ſeyn, als die, welche Wolf giebt, der die Frage unbedingt verneint: Pſych. emp. §. 927. ſeqq. und Hollmann, Eth. §. 11. 59., der ſie unbedingt bejahet. — Beyde ſind von der Wahrheit gleich weit entfernt.

§. 661.

1. Willkühr (660) iſt die Möglichkeit unterſchiedner Arten der Willensbeſtimmung. Keine Wirkung kann willkührlich ſeyn, welche die einzige mögliche iſt.

§. 662.

Die unterſchiedenen Wirkungsarten, zwiſchen denen die Willkühr die Wahl hat (661), erſcheinen, in dem Gefühl der Freyheit, als gleich möglich: insbeſondere auch die Beſtimmung durch eigennützige, und uneigennützige Antriebe.

§. 663.

2. Selbſtthätigkeit (660), von der Willkühr (661) trennbar nur durch logiſche Abſonderung, iſt das Vermögen der abſoluten Freyheit, den Willen zu beſtimmen zu einer der gleich möglichen Wirkungsarten, unabhängig von allen außer ihr wirkenden Urſachen.

§. 664.

Mag auch die Selbſtthätigkeit durch Urſachen geleitet werden: ſie erſcheinen nicht in dem Bewußtſeyn: mithin wird die Selbſtthätigkeit gefühlt als das alleinige Werk der Freyheit, im Gegenſatz aller Kauſalität; und die dadurch bewirkte Willensbeſtimmung angeſehen als zufällig; alſo die entgegengeſetzte, welche nicht erfolgte, als möglich.

§. 665.

Die Folge davon iſt, das der Menſch, wenn er moraliſch böſe handelt, die Handlung ſeinem freyen Willen zuſchreibt und, ſelbſtrichtend, ſich ſagt, er hätte gut handeln können.

---

§. 666.

Die abſolute Freyheit (655) wird von der theoretiſchen Vernunft gedacht deterministiſch

(I. 861, 865): die praktiſche Vernunft fodert ſie indeterminiſtiſch. Der Indeterminiſmus läßt ſich theoretiſch nicht denken, weil er aufhebt die Nothwendigkeit des Grundes. Mit dem Determiniſmus läßt ſich praktiſch nicht handeln, weil er aufhebt die bey allem Handeln vorausgeſetzte Zufälligkeit des Erfolgs. Dieſes zeigt das ſogenannte ſophiſma pigrum (I. 882).

§. 667.

Es iſt eben ſo umſonſt der theoretiſchen Vernunft, durch praktiſche Poſtulate, abzuſtreiten die Nothwendigkeit, als der praktiſchen, durch theoretiſche Beweiſe, die Zufälligkeit (666).

Daher wird Reinholds Freyheitslehre, gegen die in der Moralphiloſophie nichts zu ſagen iſt, nie in der theoretiſchen, und Schmids intelligbiler Determiniſmus nie in der praktiſchen Weltweisheit Glück machen; ob dieſer gleich in der Metaphyſik, als ein Philoſophem, ſeinen Platz behauptet. Schmids Mor. Ph. §. 100 ff. Die Reinholdiſche Lehre iſt in der Th. d. V. V. S. 299 ff. und in den Briefen II. Th. S. 857 erörtert. Auch gehören hierher die beſondern Abhandlungen, welche Herr Forberg und Herr Michaelis darüber geſchrieben haben. — Der ſcharfſinnige Maimon meint, in ſeinem neueſten Werke, (Unterſ. über den menſchl. Geiſt, S. 272, vergl. 233 ff.), die Freyheit des Willens, als des höhern Begehrungsvermögens, begreiflich zu machen aus der Freyheit des höhern Erkenntnißvermö-

gens; deſſen Unabhängigkeit von Naturgeſetzen daraus erhelle, weil die Verbindung des Mannichfaltigen in ein einiges Bewußtſeyn die Zeitfolge und in ſofern die Kauſalität ausſchließe; indeß die Perzepzion des Mannichfaltigen, in dem niedern Erkenntnißvermögen, Zeitfolge erfodere und eben darum der Kauſalität oder den Naturgeſetzen unterworfen ſey. Dieſemnach, ſagt Maimon, iſt die Freyheit der praktiſchen Vernunft gedenkbar als Erweiterung der Freyheit der theoretiſchen. Dieſe bezieht ſich auf bloß formale Objekte, die ſie ſich ſelbſt beſtimmt und nicht (nach Naturgeſetzen) a poſteriori empfängt; und jene hat auch bloß intellektuelle, formale Gegenſtände. — Wenn auch dieſes alles ganz deutlich, ja wenn ſogar die Hauptſache, die Unabhängigkeit des höhern Erkenntnißvermögens von Naturgeſetzen, völlig bewieſen wäre: ſo würde doch die ganze Erörterung, meinem Urtheile nach, weder zum theoretiſchen Beweis der Freyheit hinreichend, noch zum praktiſchen Poſtulatum nöthig ſeyn. In jedem Falle könnte aber das alles nur auf die moraliſche (645), nicht auf die abſolute Freyheit (655) bezogen werden; deren theoretiſche Schwierigkeiten damit alſo noch immer die vorigen bleiben. In der Erklärung, die er S. 232 zum Behuf dieſer Ideen von den Wörtern, Trieb, Begierde und Wille giebt, wird von dem philoſophiſchen Sprachgebrauche doch wohl zu ſehr abgewichen. — So wenig aber aus allen Freyheitstheorien herauskommt: ſo gieng doch Locke gar zu weit, der von Willensfreyheit gar nichts hören mochte; weil Freyheit überhaupt ſo wenig ein Prädikat des Willens ſey, als etwa Figur ein Prädikat der Tugend, II. 21. §. 14. 21. Locke nimmt das Wort Wille in einer zu engen Bedeutung; wie ihm Leibniz in den Nouv. Eſſ. (über eben dieſes Kapitel) ſehr gut gezeigt hat.

§. 668.

Zufälligkeit (666) iſt die ſubjektiſe Form, in der dem Menſchen erſcheinet die praktiſche Welt; ſo wie Kauſalität für ihn die Form der Verſtandeswelt *) iſt. Gleichwie ſeine verſtandesmäßige Exiſtenz, (Ueberſicht der Natur, Erfahrung), nicht möglich iſt, ohne das Axiom der Kauſalität: ſo iſt auch unmöglich ſein praktiſches Leben, (Selbſthandeln und Richten), ohne das in dem Bewußtſeyn enthaltene Poſtulatum der Zufälligkeit.

*) Verſtandeswelt iſt die Welt, ſofern ſie vorgeſtellt und von dem Verſtande geordnet wird als ein Natur- oder Erfahrungsſyſtem. Die praktiſche Welt hingegen iſt die Welt, ſofern wir in ſie wirken; und zwar unter der Vorausſetzung wirken, daß ſich, willkührlich, Veränderungen in ihr hervorbringen laſſen. Dieſe Vorausſetzung aber erfodert ſchlechterdings, daß wir die Weltveränderungen, welche wir möglich glauben durch Willkühr, anſehen als zufällig. Daher macht das ſophiſma pigrum (I. 882.) allem Handeln ein Ende, und damit aller Exiſtenz in der praktiſchen Welt. Dieſes praktiſche Poſtulatum der Zufälligkeit bedarf zwar in der Moral ſo wenig eines Beweiſes, als, in der Geometrie, die Realität des Raumes: aber nur um meine Gedanken deſto deutlicher zu machen, ſey es mir erlaubt eine Deduktion in der Manier der Kantiſchen (I. 858. Anm.) zu verſuchen. Praktiſches Leben, d. h. ein Handeln, welches Weltveränderungen zur Abſicht hat, iſt wirklich: alſo muß es möglich ſeyn. Möglich iſt es aber nicht anders, als durch die auf die praktiſche Welt

angewandte Vorſtellungsform der Zufälligkeit: alſo iſt dieſe Vorſtellungsform a priori gegründet und hat in ſofern Realität. — Dieſe Realität wäre freylich nur ſubjektif: aber in jener Kantiſchen Deduktzion iſt es daſſelbige. Fichte ſagt in ſeiner jüngſt herausgekommene Sittenlehre, welche beſonders für dieſen Gegenſtand viel Stoff und Anleitung zum Nachdenken darbietet, ſehr richtig: ich denke mich unbeſtimmt, (meine Handlungen zufällig), wiefern ich ein Vermögen habe zu handeln.

§. 669.

Dieſes Dringen auf Nothwendigkeit von der einen Seite, und auf Zufälligkeit von der andern (668), iſt kein Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt (I. 1035); ſondern ein Streit der praktiſchen Vorſtellungsart, und der theoretiſchen (663). Jede dieſer Vorſtellungsarten iſt wahr in ihrer Sphäre.

Meinen Einwendungen gegen die Kantiſche Antinomie der Vernunft (I. 1035. ff.) hat Herr Heydenreich (Propäd. II. S. 75.) Gründe entgegengeſtellt, die mir durchaus nicht einleuchten. Denn 1) daß das Denken kein Geſchäft der Phantaſie, d. h. des ſinnlich geformten Vorſtellungsvermögens ſey, iſt wahr nur in der engern Bedeutung des Wortes Denken. In der weitern wird es ja, von den Kantianern nicht weniger, als von andern, häufig gebraucht für Vorſtellen. 2) Daß für die ſinnliche Vorſtellungsart die Vorſtellung eines unendlichen Raums möglich ſey, iſt doch wohl daraus klar, daß ſie ihr nothwendig, unablegiich iſt; angeſehen mit dieſer Vorſtellungsart ein endlicher Raum nicht vorge-

ſtellt werden kann. 3) Daß nicht die Rede ſey von der bloßen Vorſtellung eines unendlichen Mannichfaltigen, ſondern von der Vorſtellung in endloſer Bedingung: iſt mir völlig dunkel. 4) Wie die Vorſtellung des Raumes oder der Ausdähnung, die nach Kants Syſtem eine ſinnliche Anſchauung ſeyn ſoll, a priori in dem Verſtande gegründet ſey; und wie ſie darum, weil ſie — in dem Verſtande, oder in der ſinnlichen Vorſtellungsart — a priori beſtehet, von der Vernunft anerkannt werden müſſe; (Kant ſelbſt beſtreitet ſie mit Vernunftgründen, leugnet, daß ſie außer uns ein wirkliches Objekt habe, und erklärt ſie für die bloße Bedingung möglicher Erſcheinungen): das weis ich nicht zuſammen zu reimen. — Sind aber die Antinomien, welche die Ausdähnung, die Theilbarkeit und die Zeit betreffen, kein Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt: ſo iſt es die, welche ſich auf die Freyheit beziehet, gewiß nicht mehr. — So hat alſo nach dieſem allen der Vorſchlag: den Widerſpruch zwiſchen Nothwendigkeit und Freyheit nur für ſcheinbar anzunehmen: (Darſtellung der Kant. Lehre v. Sittlichkeit, Freyheit ꝛc. von Bernhardi, S. 243) entweder keinen Sinn, oder dieſen: daß Nothwendigkeit eine theoretiſche, Freyheit aber eine praktiſche Vorſtellungsart iſt. Denn ſobald wir beyde Sätze dieſer Antinomie als theoretiſche gelten laſſen, müſſen wir auch den Widerſtreit für einen wirklichen erkennen. Alles, was Herr Reinhold und andere Kantianer hier von der Vereinigung, und Ausſöhnung der theoretiſchen Vernunft mit der praktiſchen ſagen, ſind — Redensarten. S. Creuzers Skeptiſche Betrachtungen über die Freyheit des Willens.

§. 670.

Das moraliſche Poſtulatum der abſoluten Freyheit beruhet in dem allgemeinen praktiſchen Poſtulatum der Zufälligkeit (668). Das heißt: Wenn alle Willenshandlungen in der Form, in welcher ſich uns die moraliſche Welt darſtellt, erſcheinen als abſolut frey gewirkt durch den Willen (666): ſo geſchieht das unter der höhern Vorausſetzung, daß ſie zufällig ſeyen.

§. 671.

So iſt alſo die Zufälligkeit eine Erſcheinung *) überhaupt der praktiſchen, und die abſolute Freyheit eine Erſcheinung der moraliſchen Welt; ſo wie die Ausdähnung eine Erſcheinung der ſinnlichen iſt.

*) Wenn der Ausdruck Schein mißverſtändlich iſt: ſo will ich ſehr gern dafür das Wort **Erſcheinung** gebrauchen. Möchte es ein Spinoza auch Täuſchung nennen (Ep. 72. p. 584): in der Moral wäre damit nichts geſagt; ſ. die 873. Anm. aus **Homens** und **Garvens** Schriften angeführten Stellen.

§. 672.

Was dieſer Erſcheinung (671) zum Grunde liege in dem Reiche der Dinge an ſich: das iſt unerforſchlich, und für die Moralphiloſophie ſo

wenig bedeutend, als für die Geometrie das Innere der Weltſubſtanzen.

§. 673.

Dieſe Erſcheinung (672) hat praktiſche Realität; ganz ſo wie ſinnenmäßige Realität hat die Ausdähnung. Mit andern Worten: die abſolute Freyheit iſt für den Menſchen gewiß in der Art, wie das Daſeyn der Körperwelt.

§. 674.

Die, welche die Freyheit ein Factum im Bewußtſeyn nennen, ſagen entweder eben dieſes, daß ſie eine Erſcheinung der moraliſchen Welt iſt; oder ſie ſchweifen, wenn ſie mehr ſagen wollen, als das, hinüber in das theoretiſche Gebiete.

§. 675.

Die Beſorgniß, wie, ohne theoretiſchen Beweis (671) der abſoluten Freyheit, beſtehen möge die Zurechnung: hat 1) keinen reinphiloſophiſchen Grund; weil ſie ſich beziehet auf überphiloſophiſche Ideen von rächenden Strafen (640, I. 818): 2) in der Moralphiloſophie keinen verſtändlichen Sinn; weil die Zurechnung in dem Poſtulatum der Zufälligkeit (668) beru-

het, und eben ſo wenig durch den Grundſatz der Kauſalität aufgehoben wird, als die geometriſche Ausmeſſung durch das Syſtem der Monadologie.

§. 676.

Die Quelle aller moralphiloſophiſchen Lehrſätze von der abſoluten Freyheit (655) iſt das moraliſche Bewußtſeyn, oder das ſo genannte Freyheitsgefühl (I. 873). Was das Freyheitsgefühl nicht bezeugt, das iſt, prakiſch, nicht wahr.

Damit wird nicht geleugnet, daß Freyheit, als Form unſerer moraliſchen Vorſtellungsart, a priori beſtehe, und daß ſie mithin allen moraliſchen Weſen zugeſchrieben werden müſſe. Kants Met. d. S. S. 101. daß aber die Freyheit, wie Kant ſagt, das principium cognoſcendi des Moralgeſetzes ſey: wird ganz willkührlich behauptet.

§. 677.

Da, in der Moralphiloſophie, die abſolute Freyheit betrachtet wird nur praktiſch und wie ſie erſcheint in dem Selbſtbewußtſeyn (676), und ſie inſofern weder bewieſen, noch widerlegt werden kann durch theoretiſche Gründe: ſo iſt hier fremdartig und nachtheilig die Hinſicht auf das Geſetz der Kauſalität. Demnach wird die Freyheit dargeſtellt, ſo wie ſie in dem Freyheitsgefühl erſcheinet, völlig indeterminiſtiſch.

Der Determiniſmus iſt eben ſo folgewidrig in der Moralphiloſophie, als der Indeterminiſmus in der Metaphyſik.

§. 678.

Der Einwurf: wie mit indeterminiſtiſcher Freyheit (677) vereinbar ſey moraliſcher Werth und Zurechnung: iſt metaphyſiſch; und hat, in dieſer Eigenſchaft, keine Beweiskraft weder gegen die moraliſche Vorſtellungsart, welche eben zu dem moraliſchen Werthe, eine indeterminiſtiſche Freyheit *) vorausſetzt; noch gegen das Selbſtbewußtſeyn, welches dieſelbe bezeugt.

*) Die Zurechnung, welche die theoretiſche Philoſophie mit dem Determiniſmus zu vereinigen weis (I. 877 ff.) iſt für die praktiſche nicht hinreichend.

§. 679.

Daß in dem Selbſtbewußtſeyn die Freyheit erſcheinet als undeterminiſtiſch (677), iſt pſychologiſch begreiflich: 1) weil nur Zwang, der äußere Nothwendigkeit iſt, als Nothwendigkeit gefühlt wird; 2) weil durch die Verborgenheit der den Willen beſtimmenden, in Fähigkeiten, Fertigkeiten und Gemüthszuſtänden enthaltenen, und von dem Bewußtſeyn ganz entlegenen Gründe, jeder Willensbeſtimmung ertheilt wird das Anſehen der Zufälligkeit, und zugleich das Anſe-

hen der abſoluteſten Selbſtthätigkeit: indem das Bewußtſeyn, unvermögend hinauszuſehen über ſich ſelbſt, ſich ſelbſt fühlt als die Urſache; ob auch weiter zurück dieſer Selbſtbeſtimmung eine Urſache zum Grunde läge.

Scharfſinnige Bemerkungen über die Täuſchungen des Freyheits-Gefühls findet man in **Bardili Urſpr. des Begriffs der Willens-Freyheit.** S. 11 — 45.

---

§. 680.

**III. Prüfung der Herrſchaft der abſoluten Freyheit, insbeſondere über die ſinnlichen Antriebe (644).** Weil das Selbſtbewußtſeyn die Quelle iſt aller moralphiloſophiſchen Lehrſätze von der abſoluten Freyheit (676): ſo kann dieſe Freyheit behauptet werden nur in Anſehung der Subjektifität (651), nicht aber in Anſehung der Sinnlichkeit (650) des Willens. Denn das Selbſtbewußtſeyn zeugt nur von einer willkührlichen Annahme eigennütziger und uneigennütziger Beweggründe überhaupt; nicht aber von dem Vermögen, die außerdem uneigennützigen Beweggründe oder Antriebe zu trennen, von der dießfalls eigennützigen Form des Wohlergehens (404).

§. 681.

Vielmehr weiſet das Selbſtbewußtſeyn (680), wenn es ſich nicht durch ſchwärmeriſchen Moralſtolz täuſchet, ſehr deutlich hin auf ein ausdrückliches Unvermögen den Willen zu entſinnlichen.

§. 682.

Die freye Herrſchaft, über die Sinnlichkeit (680) wird jedoch geleugnet, nur ſo viel anlangt die ſinnliche Form aller ſonſt an ſich uneigennüzzigen Antriebe. Mit andern Worten: es wird geleugnet, daß in dem Menſchen eine Freyheit ſey, kraft der er beſtimmt werden könne durch einen rein moraliſchen Antrieb, welchem nichts anhange von der Form des Wohlergehens (402, 404).

§. 683.

Der Kantiſche Einwurf, daß das Moralgeſetz keinen Sinn habe, wenn eine ſolche Freyheit (680) nicht ſtatt fände, beweiſet nichts gegen dieſe Wahrheiten. Gebietet der Kantiſche Imperatif dem Menſchen eine unmögliche Vernichtung der ſinnlichen Form des Willens: ſo hat er allerdings keinen Sinn. Aber dieſe Sinnloſigkeit wäre nicht der Fehler des Moralgeſetzes.

§. 684.

Die Kantiſche Unterſcheidung eines intelligibeln, und ſinnlichen Karakters (I. 864), iſt eine theoretiſche Hypotheſe, welche den reinvernünftigen Theil des Menſchen gewaltſam iſoliret von dem ſinnlichen.

§. 685.

Kants Vorausſetzung einer, durch Freyheit willkührlich, in den Willen aufgenommenen böſen Maxime, verwickelt in unauflösliche Widerſprüche *). Auf den Beweis, der auch hier geführt wird aus Zurechnung und Strafwürdigkeit, mit Hinſicht auf den kategoriſchen Imperatif, gilt die obige Antwort (684).

*) Rel. d. Vern. I. St. Nach dieſem äußerſt ſonderbaren Syſtem ſoll das moraliſche Verderben nicht in der Sinnlichkeit, ſondern darinnen beruhen, daß der Menſch den Bewegungsgründen der Selbſtliebe die Antriebe der reinen Geſetzmäßigkeit unterordnet. Aber daß er dieſes thut, das hat ja in der ihm weſentlichen Sinnlichkeit, d. h. in der Vermiſchung des Geiſtigen mit dem Thieriſchen, ſeinen ganz deutlichen Grund; ſofern er dadurch rein ſubjektifer Antriebe unfähig wird (392, 393). Wozu ſoll alſo hier die hypermetaphyſiſche und hypermoraliſche Idee einer außer aller Zeit geſchehenen intelligibeln, freyen That, durch welche das Böſe in die oberſte Maxime aufgenommen wurde? Da dieſe

That, wie Kant ſelbſt vorausſetzt, von allen Menſchen begangen wurde, und, vermöge eines urſprünglichen Hanges, von allen begangen werden mußte: wie kann ſie doch als frey betrachtet werden? S. Reinhards chriſtl. Moral, I. B. S. 352 ff.

---

§. 686.

Der Menſch hätte alſo, ungeachtet der Subjektifität ſeines endlichen Willens (651), abſolute Freyheit, in der Wahl zwiſchen uneigennützigen, und eigennützigen Antrieben. Weil aber ſein Wille, vermöge der Vermiſchung des Thieriſchen mit dem Geiſtigen (392. 393), ſinnlich und die Sinnlichkeit vermöge der Form ihrer Begehrniſſe (405) eigennützig iſt: ſo vermag ſeine Freyheit es nicht, von den noch ſo moraliſch gedachten Antrieben, abzuſondern den Grad der Eigennützigkeit, welcher der Sinnlichkeit angehört (423).

§. 687.

So hat alſo der Menſch, vermöge ſeiner Freyheit, ſtatt der ihm angemutheten Wahl zwiſchen ſinnlichen und nicht ſinnlichen Antrieben, die Wahl zwiſchen den Antrieben der ſittlichen, und unſittlichen Sinnlichkeit (422); d. h. des

Wohlergehens (282), und der moraliſchen Zufriedenheit (283).

§. 688.

Das Hóchſte, was, in Anſehung der Sinnlichkeit (680), die von der abſoluten Freyheit unterſtützte moraliſche Vernunft erreichen kann, iſt ein ſtetes Streben nach der móglichſten Entſinnlichung der Antriebe, und ein, jede Entſchließung und Handlung begleitendes, Mißfallen an der unableglichen Sinnlichkeit. Der hóchſte Grad dieſes Mißfallens iſt das Sehnen nach einem, durch die Auflóſung des thieriſchen Kórpers, zu hoffenden reingeiſtigen Zuſtande (Anm. z. 392. §.).

§. 689.

Wenn ſo der Menſch beſtrebt iſt aus allen Kráften, den abſolut guten Zweck zu befórdern aus dem abſolut wahren Grunde (33); und dieſen Grund in Wirkſamkeit bringt durch Antriebe, welche, ungeachtet ihrer ſinnlichen und eigennützigen Form (687), dennoch nicht ausgehen auf nichtigen Vortheil und auf gemeine Luſt, ſondern auf Selbſtachtung und moraliſche Zufriedenheit (283): ſo befolgt er, wenn auch

nicht den Kantiſchen Imperatif, doch gewiß das Geſetz der Tugend.

---

§. 690.

IV. Ein moraliſches Gericht der Freyheit unter den Menſchen (644) iſt unmöglich; ungeachtet des Poſtulatum eines abſolut freyen Willens: weil unmöglich iſt eine richtige Beſtimmung des Antheils der Freyheit und der Nothwendigkeit in einzelnen Handlungen. Denn ſofern möglich ſind auch nicht freye Handlungen in dem Menſchen: kann nie ausgemacht werden, ob die zu beurtheilende unter die Gattung der freyen gehörte; oder, bey dem Anſchein der Selbſtthätigkeit, mit unverſchuldeter Nothwendigkeit erfolgte.

§. 691.

Das Poſtulatum der Freyheit begründet alſo die richterliche Zurechnung, nur in dem Selbſtbewußtſeyn des Handelnden; und zwar bloß praktiſch, nicht aber theoretiſch: d. h. der Handelnde muß die Handlung, ſo wie ſie in dem Freyheitsgefühl erſcheint (676), richterlich ſich zurechnen, als dem Urheber, zu Verdienſt oder

Schuld, und vermag es nicht dieſes Bewußtſeyn zu unterdrücken.

§. 692.

Anlangend die richterliche Zurechnung fremder Handlungen (691): ſo iſt, weil nicht freye Willensbeſtimmungen den Anſchein freyer haben können (690), kein Merkmal zu erdenken, nach welchem die moraliſch zu richtende Handlung gezählt werden müßte zu den freyen. Demnach iſt alle moraliſch richterliche Zürechnung zu Verdienſt und Schuld grundlos, und die zur Schuld, noch überdieß ungerecht und ſchädlich.

§. 693.

Die richterlich moraliſche Zurechnung (690) müßte, um gerecht zu ſeyn, theoretiſch ſeyn; d. h. in der deutlichen Erkenntniß der innern Urſachen der Handlung beruhen. Ohne theoretiſche Erkenntniß der Freyheit läßt ſich wohl überhaupt das Poſtulatum der Freyheit aufſtellen; aber aus dieſer praktiſch aufgeſtellten Freyheit, für die moraliſche Zurechnung einzelner Handlungen, kein Rechtsgrund herleiten.

§. 694.

Sey auch bey ſelbſteigenen Handlungen (691), das zurechnende Urtheil ungegründet: ſo ſchadet es dennoch nicht, wo es beſchuldigend ausfällt. Die Selbſtunzufriedenheit, welche darinn enthalten iſt, wirkt größere Anſtrengung zur Tugend.

§. 695.

Ein ungegründetes Urtheil über die Schuld Anderer (692) iſt ungerecht und, durch die Folgen, ſchädlich.

§. 696.

So iſt alſo der Gebrauch der in dem Poſtulat der Freyheit enthaltenen Zurechnung bloß allgemein, und eingeſchränkt einestheils auf den Glauben, daß es überhaupt freye Handlungen gebe; anderntheils nur anwendbar auf die Selbſtbeurtheilung (691), und auf den Zweck, durch Zurechnung, das Gefühl der Freyheit und, durch das Gefühl der Freyheit, die Kraft der Moralität in dem Menſchen zu erhalten.

§. 697.

Die theoretiſche Beurtheilung, welche bey der richterlichen Zurechnung (690) vorausge-

ſetzt wird, erfodert eine deutliche Einſicht, wie die Handlung mit der vollkommenſten Selbſtthätigkeit, d. h. durch die alleinigen Kräfte des Handelnden, geſchahe.

§. 698.

Es beruhen aber die Kräfte (697), durch welche eine moraliſche Handlung hervorgebracht wird, am Ende, in klaren oder dunkeln und bewußtloſen Vorſtellungen; welche letztere insbeſondere wiederum zum Grunde liegen den Neigungen und Fertigkeiten des Willens.

§. 699.

Sollte nun entſchieden werden über die Selbſtthätigkeit (697): ſo müßte beſtimmt werden können, wiefern die Handlung durch die eigenen Vorſtellungen des Handelnden gewirkt wurde.

§. 700.

Eigene Vorſtellungen (699) ſind ſolche, welche wiederum ſelbſt durch abſolute Freyheit in den Geiſt des Menſchen eingelangten, und Stoff und Grund wurden von den Neigungen und Fertigkeiten ſeines Willens, und dadurch von ſeinen Handlungen.

§. 701.

Vorſtellungen, welche nicht durch abſolute Freyheit von dem Menſchen aufgefaßt und durch Freyheit nicht in dem Gedächtniß unterhalten wurden, ſind keine ſelbſteigenen (700); ſondern müſſen angeſehen werden als leidendliche Eindrücke; und ihre nachbleibende Folgen in dem Willen ſind, ſammt den dadurch entſtehenden Handlungen, auf keine Weiſe ſelbſtthätig.

§. 702.

Auch die klaren Vorſtellungen (700), welche bey der Handlung mitwirken, als Gründe oder Gegengründe, können entweder ſelbſtthätig aufgefaßt und belebt, oder leidendlich und durch die Uebermacht der Phantaſie aufgedrungen werden. Gleicher Weiſe kann ihre Nichtbelebung und Unwirkſamkeit eben ſowohl in dem Zuſtande der Phantaſie, als in dem freyen Willen beruhen. Welches von beyden, in dem einzelnen zu beurtheilenden Falle, ſtatt fand, iſt nie zu entſcheiden.

§. 703.

Weil alſo zu der moraliſch richtenden Beurtheilung einer jeden Handlung erfordert würde die Sonderung deſſen, was darinn der Freyheit,

und deſſen, was der Nothwendigkeit angehörte (690, 697); dieſe Sonderung aber wiederum vorausſetzte: eine vollſtändige Erkenntniß 1) von dem letzten Grunde der Neigungen und Willensfertigkeiten des Handelnden in den Vorſtellungen ſeines ganzen zeitherigen Lebens (709); 2) von dem Antheile, den die Freyheit oder die Nothwendigkeit gehabt hatte, an der Aufnahme und Unterhaltung dieſer Vorſtellungen und an ihrem Uebergang in Maximen, Geſinnungen und Fertigkeiten; 3) von dem Gebrauche, den der Handelnde von der Freyheit gemacht, oder unterlaſſen, um andere entgegengeſetzte Vorſtellungen zu erwecken, welche den Einfluß von jenem, und ſo die Handlung ſelbſt, verhindern konnten (702): ſo iſt ein moraliſches Gericht des Menſchen über den Menſchen (690) unmöglich.

§. 704.

Der einzige moraliſche Richter iſt Gott: das menſchliche Richteramt beurtheilt nur die juriſtiſche Schuld, nicht die moraliſche; und beſtraft den böſen Willen, nicht wiefern er böſe iſt vermöge der Freyheit, ſondern weil er ſchädlich iſt durch den Erfolg.

# Anhang
# zum erſten Buche.

## I.
## Ueber den Antimoraliſmus.

§. 705.

Antimoraliſmus (Anm. z. 198. §.) iſt ein Syſtem, welches die Gründe der Moralphiloſophie, und mithin die Tugend ſelbſt, ausdrücklich und abſichtlich leugnet.

Die ſcholaſtiſche moralitas obiectiua, antecedens voluntatem diuinam, die man, in Ermangelung beſtimmterer Grundſätze, dem Syſtem der Selbſtliebe entgegen zu ſetzen pflegte, war zwar noch immer nicht die wahre, vernunftmäßige Moralität, wie ich Anm. z. 172. §. S. 85 gezeigt habe: aber ſie war doch derſelben ungleich näher, und dabey auch an ſich erhabener und edler als, meiner Ueberzeugung nach, die Moralität der Selbſtliebe iſt. Das Gefühl dieſes Vorzugs macht eine gewiſſe Art von Schriftſtellern, wie z. B. Clarke, Cudworth, Cumberland, Buddeus, Walch, Brucker u. a. m. ſo unduldſam, daß ſie die Alten, aus den ſchwächſten hiſtoriſchen Gründen, als Gegner der Moral aufſtellen. Ich will einige Beyſpiele anführen. Archelaus hatte, wenigſtens ſagt es Diogenes (II. 16), den Grundſatz:

το δικαιον ἐιναι και το αισχρον ου φυσει, αλλα νομῳ. Soll das δικαιον von bürgerlicher Gerechtigkeit verſtanden werden: ſo ſagt **Archelaus** den ſehr unſchuldigen Satz: Vor der politiſchen Verfaſſung giebt es kein Recht, im juriſtiſchen Verſtande. Damit wird jedoch die moraliſche Tugend nicht aus der Geſetzgebung hergeleitet. Will man aber auch den Satz anders auslegen: ſo kommt doch nichts ſchlimmeres heraus, als die relatiſe Moralität der Selbſtliebe, wofür ſich **Wolf**, **Baumgarten**, **Feder**, **Eberhard**, und ſo viele andere unbeſcholtene Philoſophen, erklärt haben. Daß **Archelaus** der Schüler des **Anaxagoras** und der Lehrer des **Sokrates** war; daß er ſich insbeſondere mit moraliſchen Gegenſtänden beſchäftigte und über Tugend und Gerechtigkeit philoſophierte (Diog. l. c.): darauf wird keine Rückſicht genommen: **Cudworth** (Act. juſt. et hon. Nott. I. 1.) behandelt ihn wie den ärgſten Feind der Tugend, und ſtellt ihm, ſehr ſonderbar, den **Ariſtoteles** entgegen; der doch, wie wir nachher ſehen werden, daſſelbe mit denſelben Worten ſagt. Den **Heraklit** verdammt eben dieſer Gelehrter, ohne einen andern Grund anzuführen, als den, daß **Protagoras** ſeine Lehre von der Unſelbſtſtändigkeit der Dinge aus **Heraklits** Phyſik entlehnt habe. **Brucker** (H. Ph. T. I. p 1223) rechnet ihm ſogar einen an ſich ſehr orthodoxen Gedanken, (der ihm aber freylich nur von dem **Stobäus** beygelegt wird), daß alle Geſetze der Tugend von dem göttlichen Geſetz abhangen, als Antimoraliſmus an; weil **Heraklits** Gott (woher wiſſen wir das ſo gewiß?) nichts anders seyn könne, als die blinde Nothwendigkeit. Bemerkenswerth iſt es, daß **Clemens von Alexandrien**, indem er, mit Anführung bibliſcher Stellen, den Satz feſtſtellt, daß Geſetze erſt durch die Untugend noth-

wendig geworden ſind, den **Heraklit** lobt, weil er geſagt habe: ohne die Geſetze und Strafen würde der Begriff der Gerechtigkeit nicht exiſtieren. Strom. III. p. 568. Ich mache mir keinen großen Begriff von der Moral des **Demokrit**. Wenn aber aus dem Atheiſmus der Antimoraliſmus nicht nothwendig folgt: ſo ſehe ich nicht den mindeſten hiſtoriſchen Grund, ihn des letztern zu beſchuldigen. Die von **Cudworth**, **Brucker** (l. c. p. 1199) und **Moßheim** (in Cudworth. l. c.) zu dieſem Behuf angeführten Stellen aus dem **Diogenes** IX. 44. 45. z. B.: τα ποιητα νομιμα ειναι; παντα, (das Leere und die Atomen ausgenommen), νενομισθαι, δοξαζεσθαι: ſind offenbar bloß phyſiſch, von dem Sinnenſchein, zu verſtehen: eine Bedeutung, welche dieſen Ausdrücken gar nicht ungewöhnlich iſt. Eben **Diogenes** läßt an einem andern Orte (IX. 72) den **Demokrit** ſagen: νομῳ ψυχρον, νομῳ θερμον. Ganz daſſelbe kommt, gleichfalls vom **Demokrit**, beym **Sextus** vor; adu. Log. I. p. 399. Jene Stelle nun, in der doch offenbar weiter nichts enthalten iſt, als der Satz: die Atomen und das Leere ſind allein etwas Reales; was daraus gebildet iſt (τα ποιητα) iſt Sinnenſchein: wird von dem ſtets eifernden **Cudworth** folgendermaßen paraphraſiert: Quae pro juſtis et injuſtis vulgo habeantur non natura talia eſſe, ſed arte tantum et inſtitutione humana. Welche Auslegung! — Ueber den **Epikur** habe ich mich bereits in der Anm. z. 336. S. S. 199 erklärt. Sein Grundſatz: **die Ungerechtigkeit iſt nichts Böſes an ſich, ſondern nur wegen des Verdachtes und wegen der Furcht entdeckt zu werden**: (Rat. Sent. ap. Diog. X. 151), iſt ganz antimoraliſtiſch. Auch **Gaſſendi** (in Lib. X. Diog. Laërt. T. V. p. 159 ſeq.) weis hier den **Epikur** nicht zu rechtfertigen. Indeſſen ſcheint ihm doch

auch hier mehr eine große Unvorſichtigkeit im Ausdrucke, als ein förmlicher Angriff gegen die Tugend, ſichtbar zu ſeyn. — Ueber den **Ariſtoteles** ſind die Stimmen der oben angeführten Gelehrten mehr getheilt. **Cudworth** (l. c.) ſtellt ihn beynahe als ein Muſter dar: **Buddeus** (Scepticiſm. mor. §. 11. 12) und **Brucker** (l. c.; p. 835) hingegen machen ſein Syſtem auf alle Weiſe verdächtig. Vornehmlich legt man ihm zur Laſt, was er gleich in der Einleitung ſeines moraliſchen Werkes (Nicom. l. 1.) über die unvollkommene Evidenz der moraliſchen Gegenſtände ſagt: und ſo hat man denn alſo auch die Aeußerung: τα δικαια νομῳ μονον ειναι, φυσει δε μη: in dem ſchlimmſten Sinne genommen; ohne zu bemerken, daß Ariſtoteles hier von den durch die bürgerliche Geſetzgebung willkührlich beſtimmten Pflichten redet: τα δικαια, περι ὧν ἡ πολιτικη τεχνη σκοπειται. Dieſe können doch unmöglich abſolute Wahrheit in ſich haben. Wie aber von den vertragsmäßigen bürgerlichen Geſetzen, die abſolut und an ſich wahren Geſetze der Moral unterſchieden ſind: darüber iſt es nicht möglich ſich beſtimmter zu erklären, als **Ariſtoteles** unter andern Nic. V. 10 thut; wo er das φυσικον δικαιον, (die natur- oder vernunftmäßige Tugend), dem πολιτικῳ oder νομικῳ, gerade entgegenſetzt. — Ungeſchickter, als alles in dieſer Art, ſind auch hier, die gewöhnlichen Angriffe gegen die **Pyrrhoniſten**: deren Philoſophie die Gründe der Moral nicht einmal bezweifelt (ſ. die Anm. z. 715 §.), wie viel weniger zerſtören will. Der Antimoraliſmus, der allezeit dogmatiſch iſt, ſtreitet, wie ſchon **Moßheim** (l. c.) angemerkt hat, ganz mit dem Karakter des Pyrrhoniſmus. Und die hiſtoriſchen Gründe, mit denen man die Beſchuldigung unterſtützt, ſind äußerſt dürftig. So führt man, in Anſehung des **Pyrrho**, aus dem

Diogenes (IX. 61) dieſelbe Behauptung an, die dem Archelaus beygelegt wird: οὔτε καλον, οὔτε αἰσχρον, οὔτε δικαιον u. ſ. w. Hat Pyrrho hier die Grundbegriffe der Moralität verſtanden: ſo war er kein Skeptiker. Aber weder Sextus, noch Cicero, noch irgend ein Schriftſteller, den einzigen Diogenes ausgenommen, hat dem Pyrrho oder ſeinen Nachfolgern dieſen Grundſatz zugeſchrieben. Diogenes beruft ſich auf die Autorität eines Askanius von Abdera; von dem kein Menſch weis, wer er war. Nicht mehr Rückſicht verdient, bey dem gänzlichen Mangel bewährter Zeugniſſe, das, was Photius (Bibl. Cod. CCXII. p. 281) in den πυῤῥωνιοις λογοις des Aeneſidemus geleſen haben will: wiewohl auch das nicht ſo ſchlimm iſt, als Herr Stäudlin (Geſch. d. Skept. I. Th. S. 303) es ausdrückt, indem er ſagt: „Aeneſidemus bekämpfe die Tugenden ſowohl in der Theorie, als in der Praxis, als einen eiteln Wahn.“ Die Tugenden beſtreiten heißt, bey den Pyrrhoniſten, die Tugendlehre der Dogmatiker beſtreiten; nicht die Tugend überhaupt und an ſich. κατα των ἀρετων ὁπλιζει, διακενης λεγον τους φιλοσοφουντας περι αὐτων ἀναπλασαι δοξας. Was von Theorie und Praxis geſagt wird, gehört gar nicht zu dem Obigen, und hat einen ganz andern Sinn; wenn überhaupt ein Sinn in der Stelle iſt: και αυτας αποβουκολει ὡς εἰς την τουτων εἰησαν πραξιν τε και θεωριαν ἀφιγμενοι. Vielleicht ſoll es heißen ἑως. Ariſtokles (ap. Euſeb. Praep. Euang. XIV. 18), der das Werk des Aeneſidemus vor Augen hatte, und nichts, was dem Pyrrhoniſten zum Nachtheil gereichen kann, unbemerkt läßt, erwähnt davon nicht ein Wort. — Ob die Pyrrhoniſten die Tugend, wenn ſie ſie nicht dogmatiſch beſtritten, doch wenigſtens ſkeptiſch bezweifelten: davon ſ. die Anm. z.

715. §., wo dieſelbe Frage zugleich auch in Anſehung der Akademiker erörtert wird; die den Pyrrhoniſten, von denen ſie in mancher andern Rückſicht allerdings noch unterſchieden ſind, (I. Anm. z. 705. §. S. 355), in der Moral ſehr nahe kommen. Gewöhnlich wird auch **Ariſtipp** unter den Leugnern der Tugend aufgeführt; und zwar vornehmlich wegen des Satzes, den wir oben vom **Archelaus** und ſeinem Schüler, dem **Pyrrho**, gehört haben: μηδεν φυσει ειναι δικαιον cet. Diog. II. 93. Daß das zu ſeiner Verurtheilung nicht hinreichet, folgt aus den obigen Erläuterungen. Daher würde nun ſehr viel auf eine richtige Darſtellung ſeiner Lehre von der Glückſeligkeit ankommen; und darüber könnte wiederum Ariſtipps Karakter und Wandel ein großes Licht verbreiten. Aber die Erklärungen von jener und die Schilderungen von dieſem ſind in ſo große Widerſprüche verfangen, daß ich nichts zu entſcheiden wage; zumal da gründlichere Unterſuchungen und Erörterungen darüber außer meinem gegenwärtigen Zwecke liegen. **Brucker** (l. c. T. I. p. 591) hat ihm eine große Schutzrede gehalten, welcher **Stäudlin** (Geſch. d. Skept. S. 48) beytritt. Sey aber auch alles wahr, was **Xenophon** (Mem. II. 1), **Cicero** (Fin. II. 6 — 13. Off. III. 33), **Diogenes**, der aber auch viel vortreffliche Züge von ihm aufſtellt, **Athenäus** (Deipnoſ. XII. p. 544 ſqq.), und neuerlich **Meiners**, zum Nachtheil des Ariſtipp angeführt haben: des Antimoralismus, der einen abſichtlichen Plan gegen die Tugend erfodert, iſt er damit bey weitem nicht überwieſen; und inſofern pflichte ich Herrn **Stäudlin** ganz bey. — Wahren Antimoralismus finde ich nur allein in den **Sophiſten**. Die Unverſchämtheit, mit der z. B. Glauko und Thraſymachus, in Platons Republik, die Tugend

und Rechtſchaffenheit verſpotten, und Wolluſt, Eigennutz und Unredlichkeit anempfehlen, überſteigt alle Vorſtellung. **Kallikles** wirft dem **Polus** ganz ungeſcheut eine furchtſame Schwäche vor, weil er dem **Sokrates** (Plat. Gorg. Tom. II. p. 482) den Satz zugeſtanden hatte: Unrecht thun ſey etwas Schändliches. Die Aeußerungen des **Protagoras** in dem **Theätet** (Plat. T. I. p. 120, 157, 167) laſſen ſich auch pyrrhoniſch verſtehen. Ob die Sophiſten dieſe Greuel wirklich gelehrt haben, die **Plato** ſie ſagen läßt: darüber kann noch ſehr geſtritten werden. (I. Anm. z. 703. §. S. 356.) Aus Mangel beſtimmter Begriffe vom Skeptiziſmus hat man die Skeptiker, auch hier, mit den Sophiſten verwechſelt. Unter den Neuern, welche man des Antimoraliſmus ohne Grund angeſchuldigt hat, verdient vornehmlich **Hobbes** bemerkt zu werden. Ich habe mich ſehr verwundert, ihn von dem gelehrten **Stäudlin** neben **Mandeville** geſtellt zu ſehen. (a. a. O. S. 212.)

## §. 706.

Es giebt einen ethiſchen Antimoraliſmus (705), und einen pſychologiſchen. Jener beſtreitet das Daſeyn eines verbindlichen Moralgeſetzes, und leugnet, daß die Tugend ausgeübt werden ſoll: dieſer beſtreitet die moraliſchen Fähigkeiten zur Tugend, und leugnet, daß ſie ausgeübt werden kann.

## §. 707.

I. Der ethiſche Antimoraliſmus (706) erklärt das in dem Bewußtſeyn erſcheinende Mo-

ralgeſetz, ſammt dem Gefühl der moraliſchen Verbindlichkeit, mit Hinweiſung auf den Einfluß der Religion, Geſetzgebung und Erziehung, für eine Erzeugniß der Furcht, der Gewohnheit und Kultur; verwirft die ſubjektiſe und objektiſe moraliſche Beſtimmung des Menſchen (112); läßt nur allein gelten die ſubjektif koſmiſche (113), die Beſtimmung zum Genuß: und erkennt, mit gänzlicher Ausſchließung des Moralgeſetzes, keine andere Regel des menſchlichen Verhaltens, als den Naturtrieb, und, mit gänzlicher Ausſchließung der moraliſchen Tugend, keine andere praktiſche Vollkommenheit, als die dem Naturtriebe dienende Klugheit; der er zum Gegenſtande anweiſet bald mehr die Freuden der Wolluſt, (Ariſtipp *)); bald mehr die Annehmlichkeiten des Reichthums und der Macht; (die griechiſchen Sophiſten **) und Mandeville ***)).

*) Wenn ich dieſes Syſtem gewöhnlich (Anm. z. 198. §.) unter dieſem Titel aufführe: ſo geſchieht es nicht, weil ich es für hiſtoriſch erwieſen halte, daß Ariſtipp demſelben ergeben war (ſ. d. Anm. z. 705. §.); ſondern weil es, vermöge der herrſchenden Meinung von dieſem Philoſophen, mit ſeinem Namen am kenntlichſten bezeichnet iſt.

**) ſ. die Anm. z. 705. §.

***) The Fable of the Bees. P. I. Dieſer Schriftſteller leugnet durchaus alle moraliſche Eigenſchaften

in dem Menſchen, und betrachtet die, welche man alſo nennt, wie Erſcheinungen einer durch die Geſetzgebung klug behandelten, d. h. hintergangenen Selbſtliebe.

§. 708.

Die Quellen des ethiſchen Antimoraliſmus (707) ſind: eine aus Sinnlichkeit und Schlauheit erzeugte, durch gelungene Uebungen der Wolluſt und Unredlichkeit beſtärkte, von der Irreligion ſicher gemachte, und, vermöge einer falſch verſtandenen Stärke des Geiſtes (eſprit fort), zum Frevel in der Lehre und zur Frechheit im Wandel befeſtigte Selbſtſucht.

§. 709.

Der ethiſche Antimoraliſmus (707), kann, ſofern er das Moralgeſetz, als ſolches, leugnet, nicht anders widerlegt werden, als durch Anberufung auf das moraliſche Bewußtſeyn: ſofern er aber die Verbindlichkeit des Moralgeſetzes beſtreitet, und dem Naturtriebe vor demſelben den Vorzug zuerkennt, wird er von der Philoſophie, ſtatt aller Widerlegung, verachtet.

§. 710.

II. Der pſychologiſche Antimoraliſmus (706) iſt entweder metaphyſiſch, und leugnet überhaupt

die Möglichkeit eines freyen; oder anthropologiſch, und leugnet, namentlich in dem Menſchen, das Daſeyn eines uneigennützigen Willens.

§. 711.

1. Der metaphyſiſche Antimoraliſmus (710) ſtützt ſich auf Nothwendigkeit und Kauſalität. Demokrit (I. Anm. z. 862. §.).

§. 712.

2. Der anthropologiſche Antimoraliſmus (710) beruft ſich auf die ſinnliche Selbſtliebe und Eigennützigkeit des Menſchengeſchlechts. Helvetius *). Er geſteht nicht zu moraliſche Naturanlagen (427), vielweniger moraliſche Fähigkeiten (426).

*) Durchgängig in ſeinem nachgelaſſenen Werke: de l'Homme. S. vornehmlich Tom. II. Ch. 1 — 4. wo er Shaftesbury und Rouſſeau beſtreitet, und den moraliſchen Sinn lächerlich macht, den dieſe Philoſophen behaupten. Zuletzt ſtellt er den Menſchen als von Natur grauſam dar. Vergl. Rouſſeau Emile T. III.

§. 713.

Der metaphyſiſche Antimoraliſmus (711) wird widerlegt durch die moraliſche Freyheits-

lehre (644) ff.); nicht durch die metaphyſiſche (I. 866 ff.). Der anthropologiſche (712) kann nicht anders widerlegt werden, als mit dem moraliſchen Selbſtbewußtſeyn; in welchem die über die Thierheit beſtehende Vernunft und die Wirklichkeit uneigennütziger, wohlwollender Geſinnungen bezeugt iſt.

Denn man müßte die Güte des menſchlichen Willens entweder durch pſychologiſche Zergliederung, oder durch entgegengeſetzte Erfahrungen beweiſen. Das Erſte iſt bedenklich; weil dieſe Zergliederung, wenn auch nicht den Unterſchied unter Tugend und Laſter aufhebt, doch das Gefühl dieſes Unterſchieds ſtöhret. Nun wäre aber der Satz: alle Menſchen ſind gut: in der Moral eben ſo nachtheilig, als der Gegenſatz, der damit widerlegt werden ſollte: alle Menſchen ſind böſe. Das Andere, der Gegenbeweis durch Erfahrung, iſt unmöglich. Denn wie will man durch Abzählen und Berechnen ausmachen, daß es in der Welt mehr gute Menſchen giebt, als böſe? Immer wird bey dieſem Streite der Vortheil auf der Seite der Parthey ſeyn, welche die allgemeine Meinung für ſich hat. Die Menſchen ſind aber aus mehr als einer Urſache, (indem jeder darauf rechnet, daß man ſein Individuum ausnehmen werde), ſehr aufgelegt zu ſagen, daß der Menſch ſchlecht iſt. Dieſe traurige Vorausſetzung hat kein Schriftſteller mehr geltend zu machen geſucht, als der *Duc de Rochefaucoult*, in ſeinen Penſées morales.

## II.
## Ueber moraliſchen Skeptizismus.

### §. 714.

Moraliſcher Skeptizismus iſt, als ſkeptiſche Philoſophie *), unmöglich. Denn dieſe hat nicht zum Gegenſtande die praktiſche Welt (668), ſondern bloß die theoretiſche, d. h. die Erkenntniß der Dinge an ſich. Was anbelangt die Form, in der die praktiſche Welt erſcheinet, und die Art, wie der Menſch darin leben ſoll und handeln: ſo folgt der Skeptizismus allenthalben der ſubjektifen Anweiſung der menſchlichen Vorſtellungsart (I. 709. N. 10, 11, 12); mithin auch der in dem Bewußtſeyn beſtimmten moraliſchen (I. 25).

*) Die Gewohnheit jeden Unſinn, der ſich in der Beſtreitung der wichtigſten und dabey ausgemachteſten Wahrheiten zeigt, Skeptizismus zu nennen, iſt nicht allein ungerecht; ſie iſt der wahren Philoſophie ſchädlich; und entſtehet daher, daß man wider den Skeptizismus deklamiert, ehe man den Begriff deſſelben feſtgeſtellt hat. Dahin gehört nun, unter andern, auch das, was man moraliſchen Skeptizismus genannt hat: ein Ausdruck, über den die Alten ſehr gelacht haben würden. Wenn nur der vermeinte Moralſkeptizismus wenigſtens hiſtoriſch, aus dem Sextus, dargethan und den Pyrrhoniſten

mit einigem Grund zugeſchrieben werden könnte: ſo wäre doch in dieſem Ausdrucke in ſofern ein Gedanke; aber kein Pyrrhoniſt, kein Akademiker hat je die Gründe der Moral bezweifelt (ſ. die Anm. z. 715. §.). Im übrigen iſt der Skeptiziſmus eine der a priori möglichen Denkarten der Philoſophie: alſo müßte der Pyrrho, den Sextus darſtellt, nicht nothwendig das Ideal deſſelben ſeyn (I. Anm z. 706. §. S. 361). — Auch der ſonſt ſcharfſichtigere Hr. D. Stäudlin ſchreibt dem Skeptiziſmus im I. Th. der Geſch. d. Skept. hin und wieder (ſ. S. 110, 111, 115, 121, 125), in Anſehung der Moral, Eigenſchaften, Quellen und Folgen zu, die deſſen Geiſte ganz widerſprechen und, auch hiſtoriſch, im geringſten nicht von der Philoſophie des Pyrrho bewieſen werden können.

## §. 715.

Von der theoretiſchen Unentſchiedenheit des Skeptiziſmus iſt kein Uebergang zu der moraliſchen (714): denn ſeine Moral hangt nicht ab von tranſzendentalen Theorien, ſondern geht aus von Vorſtellungen, als von Thatſachen des Bewußtſeyns. Der moraliſche Skeptiziſmus, den die Dogmatiker aus dem theoretiſchen herleiten, iſt eine nichtige Conſequenz *).

Eben ſo nichtig, als wenn man ſagen wollte: weil der Skeptiker nicht über die objektife Realität der Vorſtellungen von Ausdähnung und Raum entſcheidet: ſo kann er weder ſtehen, noch gehen. Wenn nun aber die phyſiſchen Handlungen des Skeptikers von keinen

metaphyſiſchen Dogmen abhangen: warum ſollen ſich denn die moraliſchen darnach richten müſſen? Daher iſt das, was man ſo oft von dem Skeptizismus, in der Meinung ihn lächerlich zu machen, geſagt hat, ganz richtig: daß er ſich in dem moraliſchen Leben nicht behaupten könne. Er will ſich in dem moraliſchen Leben nicht behaupten; weil er in dieſem ganz ſo, wie in dem phyſiſchen, der ſubjektifen Vorſtellungsart folgt. Das kann, in Anſehung der Pyrrhoniſten, ſogar hiſtoriſch aus dem Sextus, (P. H. I. 1) bewieſen werden. Ihre praktiſche Maxime war: Τοις φαινομενοις προςεχειν: Dieſes heißt aber bey ihnen nicht etwan nur dem Sinnenſchein, ſondern überhaupt der menſchlichen Vorſtellungsart, (und darinn iſt das moraliſche Bewußtſeyn begriffen), in ſeinem Glauben und Leben folgen. Sextus erklärt P. H. I. 11. §. 24, die vierfache Anwendung, die ſie von dieſer Maxime machen, ſehr beſtimmt: 1) Wir laſſen als ſubjektif gelten die Sinne und die Vernunft; αἰσθητικοι ἐσμεν και λογικοι; 2) wir unterwerfen uns den Bedürfniſſen der Natur; 3) wir erkennen die empiriſche Wahrheit der Wiſſenſchaften; 4) wir befleißigen uns eines rechtſchaffenen Lebens; το μεν εὐσεβειν παραλαμβανομεν ὡς ἀγαθον, το δε ἀσεβειν ὡς φαυλον. Was man bey den Pyrrhoniſten gewöhnlich moraliſchen Skeptiziſmus genannt hat, iſt nichts anders, als die Anwendung der ἐποχη auf die nähere Beſtimmung: 1) des höchſten Gutes; 2) der Materie der Tugend, d. h. deſſen, was in jedem einzelnen Falle moraliſch recht, oder unrecht iſt. Daß das, ſagen ſie, für jeden ein Gut iſt, was ihm Vergnügen macht, ſeine Glückſeligkeit befördert, το αἱρουν και ὠφελουν, εὐδαιμονιας ποιητικον (Sext. l. c. II. 35. III. 44); und daß dieſes erwählt werden müſſe: darüber ſind alle Menſchen einig. Warum und nach welchen

Grün-

Gründen ſoll nun aber wiederum beſtimmt werden, welche Lebensweiſe, welches Mittelgut dieſes Hauptgut verſchafft? Ergreife doch jeder das, was für ihn jetzt gut iſt, ſeine Glückſeligkeit befördert. So leben wir; und leben ruhig. Wer aber eine Gattung von Gütern zur Bedingung ſeiner Glückſeligkeit macht, der iſt in einer beſtändigen Unruhe und nothwendig elend, wenn es ihm in ſeinen Beſtrebungen nicht gelingt. Hierzu kommt: was in einem Falle ein Gut iſt, kann, unter andern Umſtänden, ein Uebel ſeyn; und umgekehrt. Wir ſuchen und fliehen daher nichts unbedingt.“ Sext. l. c. vergl. adu. Eth. IV. 118 ſeq. In eben dieſer Manier wollen ſie, daß über das, was an ſich und unbedingt Tugend ſey, nichts beſtimmt werde; und berufen ſich auf die widerſprechenden moraliſchen Denkarten und Meinungen der unterſchiedenen Völker, Sext. P. H. III. 24. Allein daraus folgern ſie nichts wider die Tugend, ſondern nur ſo viel gegen ihre zu allgemein ausgedrückten Vorſchriften, daß ſie ſagen: der Menſch könne, was recht und unrecht ſey, in jedem einzelnen Falle, nach ſeiner Einſicht beſtimmen. Sie rechnen vielmehr die Tugend ausdrücklich zu den Dingen, nach denen der Weiſe, vermöge der menſchlichen Denkart, κατα λογικην δοξαν, ſtreben muß, und deren Beſitz ihm die wahre Glückſeligkeit gewähret; wenn er auch nicht beſtimmen kann, daß ſie an ſich ſelbſt, und ohne Beziehung auf ihn, ein Gut iſt. Sext. Emp. adu. Eth. V. 142. 147: ὡς' ἐν μεν τοις κατα δοξαν νομιζομενοις ἀγαθοις, και ἐν ταις αὐτων αἱρεσεσι τελεως ἐςιν ἐυδαιμων. Ebendaſſelbe wollen ſie ſagen, wenn ſie, bey der Unbeſtimmbarkeit deſſen, was abſolut gut und recht iſt, immer auf die βιωτικην τηρησιν hinweiſen; welches ſo viel heißt: als der durch Erfahrung geleitete Menſchenverſtand, und mithin viel mehr bedeutet,

als etwa nur das, was im gemeinen Leben üblich iſt. Denn wie könnte nach dem Ueblichen beſtimmt werden, was glückſelig macht? **Cicero** redet davon als von einer ausgemachten, unbeſtrittenen Thatſache, daß die Pyrrhoniſten die Tugend glauben, und ſie als das Bedingniß der Glückſeligkeit erfodern. Fin. III. 4. IV. 16. Auch haben ſie, in Anſehung ihres moraliſchen Karakters und Wandels, das einſtimmige Zeugniß aller Schriftſteller für ſich. — Die Akademiker kommen, wie ich bereits in der Anm. z. 705. §. geſagt habe, mit den Pyrrhoniſten faſt ganz überein: auch ſtanden ſie, wie jene, in einem großen Kredit der Rechtſchaffenheit. **Arceſilas** empfiehlt zum Rechthandeln das ἐυλογον: das, was, dem geſunden Verſtande nach, für das Beſte gehalten werden kann; ὁ προςεχων τῳ ἐυλογῳ, κατορϑωσει και ἐυδαιμονησει. Sext. adu. Log. I. 158. Wie gut **Karneades** die moraliſche Tugend von der Klugheit unterſchied, die bey der Untugend nichts, als die nachtheiligen Folgen, zu bedenken findet, ſieht man aus einer Aeußerung, die ihm vom **Cicero** (Fin. II. 18) beygelegt wird; indem er ſich ſehr beſtimmt erklärt, daß er eine böſe Handlung für unerlaubt halte, ob ſie auch durch noch ſo große Vortheile anempfohlen werde, und ganz vor der Entdeckung, wie vielmehr vor der Strafe, geſichert ſey. Die zwey Reden, für und wider die Gerechtigkeit, (nur von der letztern hat **Laktanz** Inſtitt. diu. V. 15. 17, ich weis nicht, aus welcher Urkunde, einen Auszug aufbehalten), waren bloß eine Probe ſeiner redneriſchen Eitelkeit, mit der er, durch das pro omnibus und contra omnia pugnare, in Rom glänzen wollte. Aber weder **Cicero**, noch ein anderer von den Alten, hat daraus geſchloſſen, daß **Karneades** die Tugend bezweifelte; vielmehr ſagt **Cicero** ausdrücklich: er erkenne die Tugend als das

vornehmſte Mittel der Glückſeligkeit: virtutem ſatis habere ad vitam beatam praeſidii; Tuſc. V. 29. Indeſſen iſt die Bemerkung, welche Laktanz, indem er jene Reden kritiſiert, über die heidniſche Moral macht, nicht ſo unphiloſophiſch in ſich ſelbſt, als er ſie vielleicht gemeint haben mag. Denn das kann nicht geleugnet, ja es kann hiſtoriſch bewieſen werden, daß der erſte Schritt zu der reinen Moral, welche eine von der Selbſtliebe getrennte Tugend aufſtellt und fodert, durch das Chriſtenthum gethan worden iſt. Wenn auch dieſe genannte moralitas obiectiua, die ich hier im Sinne habe, die Sankzion des göttlichen Willens hinzufügt: ſo iſt ſie doch viel reiner und edler, als das Syſtem der Selbſtliebe; welches, meiner hiſtoriſchen Einſicht nach, allen heidniſchen Philoſophen, ſelbſt ohne Ausnahme des Plato, gemein war. Anm. z. 336. §. S. 181 ff. Soviel kann man alſo nur mit Grund von den Pyrrhoniſten und Akademikern ſagen, daß ſie den wahren Moralprinzipien nicht näher waren, als die übrigen alten Weltweiſen, und, gleich ihnen, immer mehr von dem höchſten Gute, als von der eigentlichen moraliſchen Tugend reden. Daß ſie aber die Tugend bezweifelten, oder wohl gar beſtritten und leugneten: davon iſt auch nicht ein einziger hiſtoriſcher Beweis auszufinden. Auch neuerlich Stäudlin (a. a. O.) und Buhle (Geſch. d. Philoſ. III. Th.) haben dergleichen nicht aufbringen können. Ohne mich hier in die minder bedeutenden Syſteme der Neuern einzulaſſen, merke ich nur von Montaigne an, daß er mit eben ſo wenig Grund von Stäudlin unter die moraliſchen Skeptiker gezählt wird, als von Kanten unter die Antimoraliſten. Anm. z. 198. §. Wenn er I. 22. T. I. p. 100 die Geſetze des Gewiſſens der Macht der Gewohnheit zuſchreibt:

ſo iſt das nicht von dem höchſten Geſetz der Moral, ſondern nur von den einzelnen Tugenden, ganz wie bey den Pyrrhoniſten (Anm. z. 705. §.), zu verſtehen. Die Beyſpiele, die er von der Verſchiedenheit der moraliſchen Denkarten aufſtellt, ſollen nur das Relatiſe der Tugenden zeigen, nicht das Abſolute der Tugend ſelbſt ungewiß machen.

§. 716.

1. Ethiſcher Moralſkeptiziſmus (707) iſt unmöglich. Denn der Skeptiker bezweifelt weder die Wirklichkeit, noch die Verbindlichkeit des Moralgeſetzes. Jene nicht: weil ſie ihm, in dem Bewußtſeyn, gegeben wird als eine Vorſtellung, und er die Wahrheit ſeiner Vorſtellungen nicht bezweifelt (I. 709. N. 10, 11, 12): dieſe nicht: theils vermöge derſelben Urſache; theils weil die moraliſche Verbindlichkeit, als logiſche Nöthigung des Verſtandes (175), unzertrennlich iſt von der Verfaſſung der menſchlichen Denkart, der der Skeptiker allenthalben folget.

§. 717.

Unentſchiedenheit über die objektiſe Realität des Moralgeſetzes (707), d. h. über deſſelben Grund außerhalb dem Bewußtſeyn, in dem menſchlichen Geiſte, als Ding an ſich, würde metaphyſiſcher Skeptiziſmus, und folglich nicht moraliſcher ſeyn.

Dahin gehört das, was Stäudlin (a. a. O. S. 97) als Moralſkeptiziſmus aufſtellt. Die metaphyſiſche

Frage: ob das Sittengeſetz, in dem Reiche der Dinge an ſich, objektife Realität habe, oder nicht: hat aber, nach der ſkeptiſchen Moral, auf den Willen nicht den geringſten Einfluß. Genug, dieſes Geſetz exiſtiert in dem Selbſtbewußtſeyn.

§. 718.

2. Pſychologiſcher Moralſkeptiziſmus (710) iſt unmöglich; in jeder gedenklichen Form.

§. 719.

a. Metaphyſiſch = pſychologiſcher Moralſkeptiziſmus (711), d. h. die Enthaltung von allen Dogmen über die Freyheit des Willens (I. 865) hat, vermöge ſeiner Einſchränkung in das Gebiete der Metaphyſik, keinen Einfluß in die Moral; kann alſo nicht zu dem moraliſchen Skeptiziſmus gerechnet werden. In Anſehung der moraliſchen Freyheitslehre aber iſt kein Skeptiziſmus möglich: weil Zufälligkeit und Freyheit, als die ſubjektifen Formen, in denen die praktiſche Welt erſcheinet (668), von dem Skeptiker anerkannt werden.

§. 720.

b. Anthropologiſch = pſychologiſcher Moralſkeptiziſmus (712) iſt unmöglich: 1) weil, mit der Freyheit (719), anerkannt wird die Herrſchaft des Willens über die eigennützigen Triebe;

ſowohl in Anſehung der Thierheit, als auch des Uebelwollens: 2) weil uneigennützige Geſinnungen, in dem Bewußtſeyn, als Vorſtellungen und Thatſachen erſcheinen, die der Skeptiker gelten läßt als ſubjektif wahr (716).

§. 721.

Unentſchiedenheit über das Innere, was der Uneigennützigkeit des Willens, bey der Herrſchaft der Vernunft über Thierheit und Uebelwollen, zum Grunde liegt in den Tiefen des menſchlichen Karakters: würde eben ſo, wie Unentſchiedenheit über den innern objektifen Werth der Tugend, hinausgehen aus den Gränzen des Selbſtbewußtſeyns, in das Innere des Geiſtes, als Ding an ſich (717), und mithin nicht moraliſcher, ſondern metaphyſiſcher Skeptizismus ſeyn.

## III.

## Ideen zu einer Geſchichte der Moralität des Menſchengeſchlechts; in Rückſicht auf Antimoraliſmus.

§. 722.

In allen Arten des Antimoraliſmus (706 ff.) herrſchet, entweder als Grund- oder als Folge-

ſatz, der Gedanke: die Moralität gehört nicht urſprünglich und weſentlich zu der Natur des Menſchen: ſie iſt in ihm ein Erzeugniß der Kunſt; d. h. einer von der Natur unterſchiedenen Urſache. Und dieſer Gedanke beruhet vornehmlich in der Vorausſetzung, daß der Stand der Wildheit der eigentliche Naturſtand, und der in dieſem Stande lebende Menſch der wahre Naturmenſch ſey.

Dieſe Vorausſetzung herrſcht ſchon unter den alten Schriftſtellern, nur allein **Moſes** ausgenommen, durchgängig. Man kann das nachleſen, was **Pufendorf** I. N. et G. II. 1. aus dem **Diodor**, **Lucrez** und andern geſammelt hat. Unter den Neuern hat keiner dieſen vermeinten Naturſtand ſo willkührlich geſchildert, als Rouſſeau. Auch **Montesquieu** iſt dem allgemeinen Vorurtheil ſo ergeben, daß er ſogar in den hin und wieder aufgefundenen, durch offenbare Abartung zur Thierheit verwilderten Menſchen wahre Naturmenſchen zu ſehen glaubt. Eſprit des Loix l. 2. **Seneca** (Ep. 90.) iſt der einzige mir bekannte Philoſoph, der einen Gedanken davon äußert, daß die erſten Menſchen vorzügliche Menſchen geweſen ſeyn mögen. Sein Grund iſt, weil ſie unmittelbarer aus den Händen der Gottheit gekommen waren: primos homines, a diis recentes, viros altioris ſpiritus fuiſſe. Auch **Büffon** hat von dieſem Gedanken eine große Ahndung; ſofern er den erſten Menſchen das Räthſel der Welt und ſeines Daſeyns fühlen und darüber nachdenken läßt. H. N. T. III. p. 364, 369.

§. 723.

Die Idee des Naturſtandes und des Naturmenſchen (722) kann nicht anders beſtimmt werden, als aus den Eigenſchaften und Verhältniſſen des allererſten Menſchengeſchlechts. Demnach kommt es, bey jener Vorausſetzung des Antimoralismus (722), an auf die Frage: ob der Stand der Wildheit der urſprüngliche Naturſtand war? oder ob er einem beſſern Naturſtande, als Ausartung des Menſchengeſchlechts, nachfolgte?

§. 724.

Ob auch weder über den urſprünglichen Naturſtand (723), noch über die auf denſelben gefolgten Schritte des Menſchengeſchlechts Auskunft gegeben würde von der Geſchichte: *) ſo bliebe dennoch der Philoſophie das Recht, Ideen darüber aufzuſtellen. Das iſt der Zweck dieſer Paragraphen. In denſelben wird bemerklich gemacht: 1) der urſprüngliche Naturſtand; 2) der Stand der Wildheit; 3) der Stand der Rohheit; **) 4) der Stand der Barbarey; 5) der Stand der Kultur; und 6) der Stand der Aufklärung.

*) Indeſſen iſt doch, ſoviel den urſprünglichen Naturmenſchen betrifft, ausgemacht, daß 1) die Ge=

ſchichte, meiner Idee wenigſtens nicht widerſpricht; denn warum ſoll die Beſchreibung, die Moſes davon giebt, weniger wahr ſeyn, als z. B. die Beſchreibung eines Diodors? Hiſt. I. 8. — 2) daß die Herrſchaft der Thierheit über die Vernunft, in den erſten Menſchen, allen ihren Verhältniſſen ſchlechterdings zuwider iſt. Im übrigen lege ich meinem urſprünglichen Naturmenſchen keine reinere Moralität bey, als überhaupt in dem Menſchen angenommen werden darf.

**) Rohheit iſt ganz etwas anders, als Wildheit. Jene iſt eine negatife Unvollkommenheit, und beruhet in dem Mangel der Kultur des Verſtandes und des Empfindungsvermögens. Ihre moraliſchen Eigenſchaften ſind: Stille der Sinnlichkeit, nicht durch den Einfluß der Vernunft, ſondern aus Indolenz und aus Mangel der Einbildungskraft; leidendliche Rechtſchaffenheit und Gutmüthigkeit, ohne Wohlwollen; Friedſamkeit, aus Mangel der Kraft zum Unrecht. Die Wildheit hingegen iſt etwas Poſitifes. Hier herrſcht die Thierheit, in dem Triebe der Selbſterhaltung, über die Vernunft mit thätigen Leidenſchaften der Habſucht und Anmaßung, die durch Zorn, Feindſeligkeit und Rachgier zum Uebelwollen erhitzt ſind. Dieſe Wortunterſcheidung iſt auch überhaupt, und wenn von einzelnen Menſchen die Rede iſt, dem Sprachgebrauche gemäß. Von einem jungen Menſchen, der nichts gelernt hat, indem er ſonſt genüglich gut ſeyn mag, ſagt man: er iſt roh. Wild oder verwildert wird man mehr den nennen, der unbändige Leidenſchaften hat, zur Grobheit und zum Zorn aufgelegt iſt, und feiner Geſinnungen nicht allein ermangelt, ſondern auch ihnen widerſtrebt. Darum habe ich die Wildheit in den Jägerſtand, und die Rohheit in den Hirtenſtand verſetzt. In jenem

iſt der Menſch wild; in dieſem iſt er nur roh. Der Stand der Barbarey macht der Rohheit ein Ende nur in einem ſehr geringen Grade: er iſt zur Kultur der Mittelweg, aber noch nicht die Kultur ſelbſt. Vielmehr wird dadurch die Wildheit, und zwar planmäßig, zum Theil wieder eingeführt. Der Karakter der Barbarey iſt Wildheit des gehorchenden Theils, eingeſchränkt durch Wildheit des herrſchenden. Der Werth des Menſchen und ſeiner Rechte iſt in barbariſchen Völkern unbekannt und ungeachtet. Reichthum und Gewalt ſind das Einzige, was die Hohen begehren und die Niedern bewundern. Geſetzgebung und Religion haben keinen Zweck für Glückſeligkeit und Tugend: äußerliche Ruhe, d. h. Sicherheit des Deſpotiſmus, das iſt es allein, was beyde beabſichtigen. Das Böſe wird, nur in dieſer Rückſicht, nie durch moraliſche Mittel, ſondern nur durch Gottes- und Menſchenfurcht gehindert. Das Gute wird gar nicht gethan. Andere Eigenſchaften der Barbarey, als Härte, Grauſamkeit, und verdorbener Geſchmack, ſind von jenen die Folgen, und wirken auf ihren Geiſt wiederum zurück als Urſachen.

§. 725.

Chimaire. I. Urſprünglicher Naturſtand (724). Die allererſten Menſchen ſind nicht gebohren, ſondern, durch Gottes Weisheit und Kraft, erzeugt worden aus der Erde *), und aus derſelben hervorgegangen als vollendete und der Selbſterhaltung fähige Geſchöpfe; zwar nicht begabet mit ausnehmenden Vollkommenheiten des Körpers und des Geiſtes; aber doch verſehen 1) mit den

Grundanlagen des Verſtandes und der Vernunft (I. 651), und 2) mit ausgebildeten Werkzeugen der Sinne und der Phantaſie; alſo, in beyden Rückſichten, mit einer vollſtändigen Fähigkeit des Vorſtellens und Denkens. **)

*) Auch Moſes ſagt das mit deutlichen Worten.

**) Büffon legt den erſten Menſchen Aufmerkſamkeit und verſtändiges Nachdenken bey. H. N. T. III. p. 364 ff.

§. 726.

So, vollendet an Körper und Geiſt (725) erwachten die urſprünglichen Naturmenſchen, auf einmal, zum Gefühl des Lebens und zum Anblick der Welt.

§. 727.

Der erſte Augenblick dieſes Erwachens (726) war ein betäubtes Erſtaunen, aus welchem langſam und ſchüchtern hervortrat Beſinnung und Aufmerkſamkeit.

§. 728.

In dieſem Erwachen der urſprünglichen Naturmenſchen (726) liegt das Eigenthümliche ihres ganzen Zuſtandes (I. 1. 2) und zugleich der Grund einer von Thierheit und Wildheit

(722, 723) weit entfernten Stimmung des Verſtandes und Willens; nach Ausweiſung der folgenden §.§.

§. 729.

Jeden Tag ſahen die alſo erwachten Urbewohner der Erde (727), in dem jetzt eröffneten Schauſpiel der Schöpfung, neue Auftritte, welche die Seele erſchütterten. Stärker als alles wirkte auf ſie der Anblick des erſten Todes in der thieriſchen Welt. Hier wurde die Aufmerkſamkeit zum erſtenmal verſenkt in Nachdenken. Die tägliche Wiederholung dieſes Gegenſtandes erregte bald in ihnen die bange Ahndung eines ähnlichen Schickſals; und die auf den Tod erfolgende Zerſtörung der entlebten Körper, erweiterte anfangs dieſe Ahndung bis zu dem furchtvollen Gedanken der gänzlichen Vernichtung.

§. 730.

Allmählig ſchloß ſich in den erſten Menſchen die Erfahrung an den Verſtand an, und an den Verſtand die Vernunft. Und indem das unauslöſchliche Andenken ihres erſten Erwachens und die Idee des Todes (729) ihren Geiſt beſchäftigte; hier in Sonne und Mond die Natur ſie anlachte, dort

in Stürmen und Ungewittern ihnen zürnete und drohete: wurden rege die großen Fragen über das Räthſel der Welt und des irdiſchen Daſeyns. (I. 1.) . . .

Auch Büffon läßt ſeinen urſprünglichen Naturmenſchen, der von aller Thierheit und Wildheit weit entfernt iſt, über dieſe großen Gegenſtände nachdenken. Schade!, daß er das Selbſtgeſpräch des erſten Menſchen nicht weiter ausgeführt hat.

§. 731.

Der unabläſſige Reiz dieſer Fragen (730) nahm ein die ganze Seele. Das ſtets wach erhaltene Nachdenken unterdrückte die Empfindungen der Thierheit; und ſo hinderte nichts die Alleinherrſchaft der Vernunft.

§. 732.

Unter der Leitung der alleinherrſchenden Vernunft (731) entwickelte ſich, aus der Naturbetrachtung, der Gedanke eines unſichtbaren Welturhebers, und aus dem Selbſtbewußtſeyn das Moralgeſetz. An beyde Vorſtellungen fügte ſich die Hoffnung einer ewigen Fortdauer nach dem irdiſchen Tode.

Ariſtoteles ſagt einmal beym Cicero (N. D. II. 37): Wenn ein Menſch, der ſtets unter der Erde, ob auch

ſonſt herrlich und prächtig, gewohnt hätte, auf einmal das große Schauſpiel der Schöpfung erblickte: er müßte glauben, daß ein Gott ſey. — Wie viel mehr läßt ſich das von den erſten Menſchen annehmen!

§. 733.

So war das erſte Reſultat des erſten Nachdenkens: Gott, Moralität und Unſterblichkeit (732). Daraus ward, bey der Abweſenheit aller Anreize der Thierheit und des Uebelwollens, Frömmigkeit, Tugend und Eintracht in den erſten Bewohnern der Erde.

§. 734.

Die Geſchichte des erſten Erwachens der urſprünglichen Naturmenſchen und ihres räthſelhaften Zuſtandes (726, 728) pflanzte ſich fort zu den nachfolgenden Geſchlechtern; und blieb lange Menſchenalter hindurch der große Gegenſtand des Nachdenkens (730) und die mächtige Stütze der Frömmigkeit und Tugend (733).

§. 735.

Verſehen mit den Bedürfniſſen des phyſiſchen Lebens, und zu keinem Streit über das Eigenthum veranlaßt, blieben die erſten Menſchen-

geſchlechter frey von der Herrſchaft unvernünftiger Begierden und Leidenſchaften.

§. 736.

Auch die Geſchlechtsneigung *) war noch nicht zur rohen Wolluſt verwildert. Sie war lautere Liebe, erzeugt aus ſinnlichem Wohlgefallen an ſinnlich erſcheinender Tugend, und, durch die Gleichartigkeit des Zuſtandes und der Geſinnungen, erwärmt zur leidenſchaftlichen Entzückung. Die Fürſorge für ihre Früchte knüpften das Band der Liebe, welches Redlichkeit und Treue befeſtigten.

*) Buffon. Tom. III. p. 370.

§. 737.

So verlebten die erſten Menſchengeſchlechter ſelige Jahrhunderte des goldnen Zeitalters, in frommer Stille des Geiſtes und friedſamer Geſelligkeit. Freundſchaft herrſchte in den Familien, und gegenſeitiges Wohlwollen Aller gegen Alle, in der geſammten Geſellſchaft. Sie waren weiſe ohne Philoſophie, religiös ohne Prieſterthum, tugendhaft ohne Sittenlehre, und gerecht ohne bürgerliche Geſetzgebung und Oberherrſchaft.

§. 738.

II. Stand der Wildheit (724). Der größere Anwuchs der Menge verminderte allmählig den Ueberfluß der Naturgüter (735). Der dadurch zur Sinnlichkeit belebte Trieb der Selbſterhaltung beſchränkte die Alleinherrſchaft der Vernunft (731), und ſtöhrte das Wohlwollen (737) durch ſelbſtſüchtige Wünſche und Leidenſchaften. So entſtand anfangs Gleichgültigkeit und endlich Mißvergnügen an dem Wohlſtande anderer; und die Menſchen lernten ſich freuen eines Gewinnes, der für andere Verluſt war.

§. 739.

Indem jeder das gemeinſchaftliche Recht fühlte an den Gütern der Natur, und jeder ſich beeiferte mit der Erwerbung zuvorzukommen dem Andern, entſtand aus den ſtreitigen Verhältniſſen des Eigenthums Zwietracht: und die letzte Folge der Zwietracht war — Trennung.

§. 740.

Die getrennten Haufen (739) zerſtreuten ſich weit umher in ungünſtigere Erdſtriche. Nun wurde die Selbſterhaltung (738) der einzige Gegenſtand des Nachdenkens und das einzige Ziel des Begehrens.

§. 741.

§. 741.

Der ſo zur Begierde entflammte Trieb der Selbſterhaltung (738, 739) ſpannte an den Witz und waffnete ſich mit Härte und Liſt zum Angriff der Thiere. So ward aus Hunger und Fühlloſigkeit die blutige Kunſt der Jagd.

§. 742.

Durch den Jägerſtand (741) wurde, in den Tag und Nacht umher irrenden Menſchen, ausgelöſcht das Andenken an den Zuſtand der erſten Bewohner der Erde (734) und betäubt der Geiſt des ernſthaftern Nachdenkens (730). Die feinern Geſinnungen der Frömmigkeit und des Wohlwollens (737) erſtarben völlig, unter dem Drucke der Sinnlichkeit und Wildheit.

§. 743.

Dabey lehrte und übte der Jägerſtand (742) unvermerkt die Künſte und Geſinnungen des Kriegs, und weckte das vergleichende Gefühl der Stärke. Alle geſellige Verbindung, ohne Ausnahme der Ehe, beruhete jetzt nur in dem gegenſeitigen Bedürfniß der Beyhülfe und des Zeitvertreibes (548).

§. 744.

Aus dem verwilderten Triebe der Selbſterhaltung (741) gährte empor die Habſucht, welche mehr das Eigenthum beabſichtigt als den Genuß: und mit der Habſucht verband ſich das Intereſſe des Ehrgeizes, der weniger auf Beſitz ausgehet, als auf Vorzug und Herrſchaft. So ward, durch Angriff und Gegenwehr, ein allgemeiner Krieg Aller gegen Alle. Die Feindſeligkeit gieng über in Haß und die Rachgier in Grauſamkeit.

§. 745.

III. Stand der Rohheit (724). Indem der Ueberdruß des Krieges (744) den Wunſch des Friedens erzeugte, und der Friede gegründet wurde auf vertragmäßige Geſetze, entſtand die bürgerliche Verfaſſung; urſprünglich veranlaßt durch den Zweck, gegenſeitige Gewalt einzuſchränken durch gegenſeitige Furcht.

Ueber den Begriff der Rohheit ſ. Anm. z. 724. §.

§. 746.

Die bürgerliche Verfaſſung (745) lehrte, durch die Einführung des Grundeigenthums, die ſtillern Beſchäftigungen des Ackerbaues und der

Viehzucht. Die Ruhe des Hirtenſtandes weckte zwar einigermaßen wieder auf den Geiſt des Nachdenkens, ſammt den Empfindungen der Geſelligkeit und des Wohlwollens: aber fern von dem wahren Geſichtspunkte, der jenen und dieſe in den erſten Erdbewohnern leitete (730, 733), ergriffen die Menſchen jetzt, ſtatt der Religion und Moralität, Aberglauben und Aſzetiſmus; und erhoben hier Natur- oder Kunſtwerke zu Gottheiten, dort Opfer und Büßungen zu Tugenden.

§. 747.

Zugleich wurden Ackerbau und Viehzucht, vermöge des Reichthums, den ſie verſchafften, neue Quellen des Stolzes und der Anmaßung, und, durch die Dienſtbarkeit, zu der ſie die Aermern und Unfähigern theils zwangen, theils anreizten, die Urſache des Unterſchiedes der Stände und der Anlaß zu der Alleinherrſchaft eines Einzigen über viele.

§. 748.

IIII. Stand der Barbarey (724). Unter den ſo monarchiſch beherrſchten Stämmen (747) entſtanden, durch den Unterſchied der Fähigkeiten und des Glückes ihrer Häupter, vermöge des

Stolzes der Reichern und der Unzufriedenheit der minder Wohlhabenden, Streitigkeiten und Kriege: und indem die Schwächern unterjocht wurden von den Stärkern, bildeten ſich größere Geſellſchaften, unter dem Namen der Reiche und Staaten. Der Witz der Eroberer und Gewalthaber erzeugte die Regierungskunſt; urſprünglich berechnet theils auf freywilligen Aberglauben und angebohrnen Sklavenſinn, theils auf gewaltſam erzwungenen Gehorſam.

Ueber den Begriff der Barbarey ſ. Anm. z. 724. §.

§. 749.

Verfaſſungsmäßig wurde nun der Götzen- und Opferdienſt (746) geſetzt an die Stelle der Religion, und an die Stelle der Tugend die bürgerliche Legalität. Die letztere geſtattete das Uebelwollen im Herzen und, außerhalb dem Staate, Ungerechtigkeit und Grauſamkeit gegen die Menſchen. Die Geſelligkeit beruhete bloß in dem gegenſeitigen Bedürfniß, und das Intereſſe für Andere in der Selbſtſucht.

§. 750.

Die Gefährten des Eroberungsgeiſtes und Theilhaber des Deſpotiſmus wurden dafür, daß

ſie zur Täuſchung und Bedrückung mitwirkten, geadelt zu Herren: ihre größte Anſtrengung war gerichtet auf Reichthum und Hoheit. Die übrigen, in Finſterniß und Sklaverey befangen, verblieben den Frohndienſten des Kriegs und der Sklaverey des Friedens.

§. 751.

V. Stand der Kultur (724). Reichthum und Hoheit (750) erzeugten, unter periodiſcher Begünſtigung des Friedens, den Luxus. Der Luxus belebte die Einbildungskraft, und ſpannte den Witz an zu Erfindungen und Arbeiten. So wurden Künſte und Kunſtwerke, welche die Empfindſamkeit erwärmten. Die erwärmte Empfindſamkeit brach zuerſt in Poeſie aus; und aus der Poeſie gieng die Philoſophie hervor.

§. 752.

Die Philoſophie, vermöge der ihr anhangenden Empfindſamkeit (I. 1.), gerührt von dem ſo räthſelhaften, als leidenvollen Zuſtande des Menſchengeſchlechts, und Feindin der Irrthümer und moraliſchen Verderbniſſe, die ſeine Beſtimmung hinderten, zog, mit Beyhülfe der durch ihren Forſchungsgeiſt in Thätigkeit geſetzten Wiſſenſchaften, wiederum hervor die unter Aber-

glauben und Politik vergrabenen Lehren der Moral: und die Vorſehung beſtätigte ſie durch die Autorität göttlicher Offenbahrung. Die Folge davon war, in den Verſtändigern und Beſſern, Erkenntniß von der Beſtimmung und Würde des Menſchen und von der Heiligkeit der Pflichten, die ſie befördern.

§. 753.

Mit dem Sinne für das Wahre und Gute (752) bildete ſich zugleich, unter dem Namen des Geſchmacks, der Sinn für das Schöne. Die Menſchen fiengen an Schönheit zu entdecken in dem Wahren und Guten, und in dem Schönen Wahrheit und Güte. Dieſe Vereinigung des Wahrheitgefühls mit dem äſthetiſchen und moraliſchen Sinn erregte eine feinere Reizbarkeit gegen das Natur- und Zweckwidrige in Meinungen, Geſinnungen und Handlungen der Menſchen.

§. 754.

Die Folge dieſer Kultur des Verſtandes, der Moralität und des Geſchmacks (752, 753) war, in den Selbſtdenkenden, ein, bald im Spott, bald in unternehmendem Widerſtand ſich äußernder

Haß gegen die, von Aberglauben und Deſpotiſmus geſchützten, Irrthümer und Vorurtheile (749).

§. 755.

In Unverſtändigen und Unredlichen ward jener Haß gegen Irrthümer und Vorurtheile (754) hier ein Vorwand der Irreligion, dort ein Vorwand des auf Deſpotiſmus ſelbſt ausgehenden Empörungsgeiſtes.

§. 756.

Dadurch verlohr das Selbſtdenken (754) bey den Furchtſamen den Kredit; und man wies die Moralität des Menſchen abermals hin, in Anſehung ihrer Gründe, auf blinden Glauben, und, in Anſehung ihrer Pflichten, auf unbedingten Gehorſam.

§. 757.

Der Glaube ward wirklich verblindet (756), und ergriff Menſchenſatzungen für göttliche Wahrheit. Aber nur bedingt unterwarf ſich der praktiſche Gehorſam und ſchloß aus, zu Gunſten des Geizes und Stolzes, die Pflichten gegen die Menſchen; deren Verletzung der Eifer im Dienſte Gottes bedeckte.

§. 758.

So ward die von Menſchenliebe getrennte Gottesfurcht (757) die weſentlich erfoderte Tugend: und ſelbſt der bürgerlichen Rechtſchaffenheit blieb nur der Antrieb der Furcht vor göttlichen Strafen; indeß der Stolz und Geiz, unter dem Vorwande der Ungleichheit der Stände und Güter, ſich losſagten von der Achtung der menſchlichen Rechte, und die Wolluſt ihre Laſter als Schwachheiten hegte und als Sünden verbüßte.

§. 759.

VI. Stand der Aufklärung (724). Davon iſt, auch in den gebildeteſten Völkern, mehr nicht vorhanden, als die kaum richtig gefaßte Idee.

§. 760.

Der Stand der Aufklärung (759) wäre, in einem Volke, der unumſchränkte Einfluß religiöſer Begriffe, von dem Zwecke der Welt und des menſchlichen Daſeyns, über alle Einrichtungen des bürgerlichen und häuslichen Lebens; allgemeine Schätzung der Menſchenrechte, und Abſcheu vor allen Verfaſſungen und Handlungen, welche dieſelben verletzen; Ungeſtattlichkeit eines

unverhältnißmäßigen Reichthums, der vom Raube herſtammt, und, unter dem Schutze der Verjährung, der Armuth Hohn ſpricht; gänzliche Vertilgung des Rang- und Hoheitsſtolzes; weder Deſpotiſmus, noch Empörungsgeiſt; bürgerliche Oberherrſchaft ohne Geiz und Hoffart, durchaus behandelt als ein Mittel der allgemeinen Glückſeligkeit und Tugend; bürgerlicher Gehorſam ohne Sklavenſinn, geleiſtet aus Liebe zur Pflicht; Religion ohne Aberglauben; Philoſophie ohne Unglauben; patriarchaliſche Einfachheit der Lebensweiſe; gänzliche Entfernung des Luxus; Leitung des Geſchmacks durch den Naturſinn; Menſchen- und Geſchöpfliebe bis zur Schwärmerey; Betrachtung des Lebens aus dem Geſichtspunkte des Todes, und des Todes aus dem Geſichtspunkte der Unſterblichkeit. Mit wenigen Worten: Wahres, reines, thätiges Chriſtenthum.

Von dieſer wahren Aufklärung können, auch in dem heutigen Europa, die gebildeteſten Völker nichts aufweiſen, als einzelne Beyſpiele weiſer und guter Menſchen, die die Idee davon in ihrem Karakter und Wandel ausdrücken. Unſere Kultur iſt, von der Barbarey zur Aufklärung, noch nicht der dritte Theil des halben Weges. Sie hat allerdings den Verſtand erleuchtet und von manchen Irrthümern befreyt;

aber auf die Moralität, im Ganzen, noch keinen bedeutenden Einfluß gehabt. Und wo die Kultur die Moralität nicht bildet, da verunſtaltet ſie ſie durch die Maximen der unredlichen Klugheit. Noch haben wir keine einzige Eigenſchaft der Barbarey ganz abgelegt: ſogar die Grauſamkeit nicht, die doch unter allen die auffallendeſte iſt. Man denke nur z. B. an Sklavenhandel, Leibeigenſchaft, Kloſterzwang, und an die (meiſtentheils im Verborgenen ausgeübten) Tyranneyen der Soldatenzucht. Wir ſind noch nicht einmal ſo weit, daß dieſe Dinge allgemein für unrecht erkannt werden. Auch der Geſchmack hat, ſelbſt in den Nazionen, in denen er, an ſich ſelbſt, äſthetiſch richtig und rein iſt und den Werken des Geiſtes und der Hand die ſchönſten Formen ertheilt, dennoch ungleich mehr den Karakter der Barbarey, als der Aufklärung; ſofern er nicht von dem Naturſinne aus- und auf den Naturſinn hingehet. Unſer Enthuſiaſmus, insbeſondere für die bildenden Künſte, gehört noch beynahe ganz dem Stolze und Nachahmungsgeiſte, der Sinnlichkeit und Eitelkeit an. Die Poeſie iſt die einzige Kunſt, die ſich eines höhern Zwecks deutlich bewußt iſt, und um dieſes höhern Zwecks willen geſchätzt wird. Wo aber unſer Geſchmack den Karakter der Barbarey, der immer nur auf Glanz und Pracht und nie auf reinen Genuß ausgehet, am meiſten an ſich trägt: das iſt in dem, was man Lebensweiſe nennt. Mit vielem Geſchmack leben, heißt alles andere: nur nicht leben. — Für dieſe Materie iſt viel hiſtoriſcher und philoſophiſcher Stoff zu Ideen, Wünſchen, Klagen und beſſern Ausſichten, enthalten in **Adelungs Geſch. d. Cultur** und in **Herders Briefen über die Humanität.**

# Anderes Buch.

## Angewandte Moralphiloſophie
oder
## Karakteriſtik.

### Einleitung.

Ueber den Unterſchied des Karakters der höhern, und der niedern Tugend; an ſich ſelbſt und in Hinſicht auf die zwey Stände der bürgerlichen Geſellſchaft.

§. 761.

Der Glaube an die moraliſchen Pflichten, verbunden mit der Geneigtheit ſie zu erfüllen, iſt in einem Menſchen der tugendhafte Karakter *).

*) Die angewandte Moralphiloſophie kann, auf jeden Fall, den Titel Karakteriſtik behaupten, wenn ſie auch nicht alles in Schilderungen, ſondern vieles in Lehrſätzen ſagt. Jeder Lehrſatz der Sittenlehre enthält doch allemal einen Zug des tugendhaften, oder des untugendhaften Karakters (6).

§. 762.

Mäßigkeit und Wohlwollen ſind die Grundpflichten der Tugend (ſ. das III. Hauptſt.): alſo ſind ſie auch die Grundzüge des tugendhaften Karakters.

§. 763.

Zwar iſt das weſentliche Merkmal der Tugend die Uneigennützigkeit des Antriebes (273, 341). Aber ungerechnet den Grad der Eigennützigkeit, der von der Sinnlichkeit und mithin von dem naturmäßigen Willen nicht getrennt werden kann (407): ſo ſind die moraliſchen Fähigkeiten, in denen die Erwählung des reinern Antriebes, als möglich, beruhet (426, 567), nicht in allen Menſchen ſo entwickelt, daß Mäßigkeit und Wohlwollen (762) dadurch allein geleitet werden könnte. Dieſe befolgen alſo die Tugend nach Antrieben, welche einen größern Zuſatz der Eigennützigkeit haben, als die Idee der Tugend geſtattet.

§. 764.

Man kann dieſe Tugend (763), da ſie doch nicht poſitiſe Untugend iſt, niedere Tugend nennen; im Gegenſatz der höhern, die allein be-

ſtimmt wird nach Antrieben der moraliſchen Zufriedenheit (334).

In dem gemeinen moraliſchen Sprachgebrauche wird auch die Handlungsweiſe, die, in Anſehung des Antriebes, der Idee der Tugend nicht völlig gemäß iſt, Tugend genannt. Und die angewandte Moralphiloſophie kann da, wo ſie den Menſchen darſtellt, wie er iſt, und nicht wie er ſeyn ſoll, dieſen Sprachgebrauch unmöglich vermeiden. Sie widerſpricht aber damit den Grundſätzen der allgemeinen keineswegs. Denn 1) bleibt es nicht unbemerkt, daß dieſe niedere Tugend den idealiſchen Begriff nicht erſchöpft: 2) wird damit die allgemeine Verbindlichkeit zu der höhern, als der allein wahren, nicht aufgehoben: 3) und vornehmlich wird, bey der anderwärts erwieſenen Unmöglichkeit die Menſchen moraliſch zu richten (690 ff.), billigerweiſe vorausgeſetzt, daß diejenigen, welche der niedern Tugend nachleben, daran, daß die Gründe der höhern weniger Einfluß auf ſie haben, nicht Schuld ſind; ja, daß ſie von dieſen Gründen nur keine deutliche Erkenntniß, aber doch ein undeutliches Gefühl haben. Es liegt der Philoſophie zwar unſtreitig ob, in der Beſtimmung des Begriffs der Tugend äußerſt ſcharf zu ſeyn; alſo muß ſie, in dieſer Rückſicht, die Moralſyſteme auf das ſtrengſte beurtheilen: aber bey der moraliſchen Beurtheilung der menſchlichen Handlungsweiſe kommt ihr eine ſolche Strenge gar nicht zu. Wenn ſie alſo höhere und niedere Tugend, und in beyden Gattungen verſchiedene Arten unterſcheidet: ſo heißt das nur ſo viel: einige Menſchen handeln ſo, daß ſie ſich mehr dieſer, andere, daß ſie ſich mehr jener Antriebe bewußt zu ſeyn ſcheinen. Wenn aber Schmid (Moralph. §. 165, S. 312) von nicht reinen und doch moraliſch er-

laubten Triebfedern redet, die für Weſen unſerer Art zur Unterſtützung der reinen unentbehrlich ſeyen: ſo ſcheint mir das doch mit den Grundſätzen der wahren Moralphiloſophie, wie vielmehr mit dem Kantiſchen Puriſmus, in einigem Widerſpruche zu ſeyn. Ich, meines Orts, geſtehe zu: die Antriebe der niedern Tugend ſind keine ächt moraliſchen; aber ich ermächtige mich nicht, die welche darnach handeln, moraliſch zu richten: weil ich nicht weis, wiefern es ihre Schuld iſt, daß ſie die reine Tugend nicht beſitzen.

§. 765.

Es giebt verſchiedene Arten der niedern und der höheren Tugend (764); vermöge der Verſchiedenheit der Antriebe.

I. Die niedere Tugend (764) entlehnt ihre Antriebe:

1) von den Freuden des moraliſchen Sinnes (448 ff.) und der Sympathie (486 ff.): empfindſame Tugend; oder

2) von göttlichen Belohnungen; aſzetiſche Tugend; oder

3) von göttlichen Strafen: gottesfürchtige Tugend.

II. Die höhere Tugend (764), allein beſtimmt durch den Antrieb der moraliſchen Zufriedenheit (283, 334), ſetzt dieſe Zufriedenheit entweder

1) ganz allein in der Selbſtachtung: naturaliſtiſche Tugend; oder

2) zugleich in dem Bewußtſeyn ähnlich und wohlgefällig zu ſeyn der Gottheit: religiöſe Tugend.

§. 766.

In der allgemeinen Moralphiloſophie wird beſtimmt, was die Tugend ſeyn ſoll an ſich ſelbſt und vermöge ihres reinen Begriffs (33). Die angewandte Moralphiloſophie zeigt, was ſie ſeyn ſoll für den Zweck der bürgerlichen Verfaſſung.

§. 767.

Der Zweck der bürgerlichen Verfaſſung (766), in dem Stande der Kultur (751), iſt: einen Grad von Glückſeligkeit zu bewirken, den der Stand der Wildheit (738) nicht kennt, der Stand der Rohheit (745) nicht erreicht und die Barbarey (748) theils hindert, theils verfehlt. Vorausgeſetzt wird dabey die reichliche Vergütung der Opfer, welche dieſe Verfaſſung dem Menſchen auferlegt, und die Vermeidung aller neuen, von dieſem Zwecke trennbaren Uebel.

§. 768.

Auf dieſen Zweck der bürgerlichen Verfaſſung (767) beziehen ſich, in kultiſierten Staaten, die

mannichfaltigen Klaſſen der beſchäftigten Mitglieder der Geſellſchaft. Einige ſorgen für Geſundheit, Erkenntniß, Religion, Tugend, Geſchmack, Sicherheit, Freyheit und Recht. Andere arbeiten für die Nothwendigkeiten, Bequemlichkeiten und für die Luſt des menſchlichen und bürgerlichen Lebens. Jene machen überhaupt den geſitteten, dieſe machen den ungeſitteten Stand aus.

§. 769.

Die freyere Wirkſamkeit des geſitteten Standes (768) iſt zwar nicht ganz unabhängig von allgemeinen Regeln: aber ſie iſt ungleich mehr überlaſſen dem Selbſtdenken und der Willkühr. Die mechaniſchern Arbeiten des ungeſitteten Standes (768) ſind ganz gebunden entweder an gemeſſene Vorſchriften, oder an beſtimmte Muſter. Sie erfodern daher, für das Intereſſe der Geſellſchaft, außer den nöthigen Kenntniſſen und Fertigkeiten, keine moraliſche Tugend, als die Rechtſchaffenheit. In dem geſitteten Stande aber kommt es an auf Geiſt, Enthuſiaſmus, Großmuth und Selbſtmacht.

§. 770.

I. Die niedere Tugend iſt, in keiner ihrer drey Arten (765), angemeſſen der bürgerlichen Beſtimmung des geſitteten Standes (769).

§. 771.

1. Die empfindſame Tugend (765), in der Gattung der niedern die edelſte, bewahrt vor grober Wolluſt, und iſt aufgelegt zur Gutmüthigkeit: aber ſie ſichert weder die Mäßigkeit, noch das Wohlwollen (763); weil in ihr die Empfindung entweder zu viel, oder zu wenig Theil nimmt. Selbſt der Rechtſchaffenheit geſtattet ſie gern Ausnahmen, wenn dieſe wohlthätiger ſcheinen, als die Regel. Mehr als alles fehlt es ihr, im Leiden an Standhaftigkeit und im Handeln, zum Kampf gegen Leidenſchaften und Hinderniſſe, an Beharrlichkeit.

§. 772.

Die empfindſame Tugend (771) iſt zu ſchwach für die Beſtimmung des geſitteten Standes (769); weil ſie durch die Empfindung den Verſtand hintergeht, und den Willen beſticht und entkräftet. Der ungeſittete Stand (768) iſt ihrer nicht empfänglich, weil ſie für deſſen Rauheit zu zart iſt.

## §. 773.

2. Die aſzetiſche Tugend (765), in ihrer beſtändigen Hinſicht auf das zukünftige Leben,*) aufgelegt zur Geringſchätzung der Welt und des irdiſchen Genuſſes, hat, in Anſehung der Mäßigkeit, mehr Glanz, als Werth, und tödtet, mit dem irdiſchen Sinn, den bürgerlichen Geiſt. Gleichgültig gegen alle Uebel der Welt, die nicht unmittelbar entweder als Schmerz, oder als Sünde erſcheinen, iſt die Thätigkeit ihres Wohlwollens eingeſchränkt auf gemeine gute Werke des Mitleidens. Ihre Einſeitigkeit macht ſie ungerecht gegen die, welche anders denken und leben. Sie bedeckt die Begierden, die ſie nicht überwindet, gern durch Heucheley. Sie iſt, bey einiger Mildthätigkeit, ausgeſetzt dem Geiz und der Habſucht, und entſagt, außerhalb den der Demuth gewidmeten Stunden, ungern dem Stolze.

*) Eine philoſophiſche Zergliederung der Antriebe zur Tugend, welche in der Hoffnung zukünftiger Belohnungen beruhen, ſ. in **Garvens Anhang z. Payley's Moral** II. B. S. 486.

## §. 774.

Die aſzetiſche Tugend (773) iſt in ſofern mehr zweckmäßig, als zweckwidrig, wiefern ſie die

rohern Begierden der Unmäßigkeit überwindet. Ganz ohne Nachtheil iſt ſie in dem, politiſch, indifferenten Privat- und Kloſterleben. Aber durchaus unzulänglich iſt ſie für den Zweck des geſitteten Standes (769); theils wegen ihrer Gleichgültigkeit, theils wegen ihrer Einſeitigkeit in den Angelegenheiten der Welt.

§. 775.

3. Die gottesfürchtige Tugend (765) ſichert die Mäßigkeit durch Furcht. Aber ihr Wohlwollen iſt nur negatif, d. h. eingeſchränkt auf Enthaltung von Unrecht und Gewalt. Jedoch verſteht ſie ſich, obwohl ohne das Menſchengeſchlecht zu lieben, zu den Pflichten der Menſchenliebe; ſofern ſie auferlegt ſcheinen durch geſchärfte Gebote der Gottheit. Im übrigen iſt ihr Mitleiden zufällig und unſicher. Sie ermangelt des Gefühls der moraliſchen Würde.

§. 776.

Die gottesfürchtige Tugend (775) iſt ganz angemeſſen dem ungeſitteten Stande (769); weil ſie die rohen Begierden deſſelben im Zaum hält und die Rechtſchaffenheit ſichert. Die Vorzüge, deren ſie ermangelt, liegen außer ſeiner bürgerli-

chen Beſtimmung. Ganz unzureichend aber iſt ſie für den geſitteten Stand; weil es ihr an Antrieben fehlt zu denjenigen Pflichten, welche Enthuſiaſmus, Großmuth und Selbſtmacht erfodern.

§. 777.

II. Die höhere Tugend (765) iſt das weſentliche Erforderniß des geſitteten Standes (769). Der ungeſittete iſt ihrer kaum fähig.

§. 778.

1. Die naturaliſtiſche Tugend (765) beſitzt, in der Selbſtſtändigkeit, die ihr die Vernunft ertheilet, und in einem davon abhangenden edeln Moralſtolz, eine große Herrſchaft über die Selbſtſucht, und, zu den ſchwerſten Unterlaſſungen und Handlungen, Willen und Kraft. Moraliſche Selbſtachtung (283) iſt der einzige Antrieb, der ſie leitet.

§. 779.

Die naturaliſtiſche Tugend (778) erfodert eine ſeltene Feſtigkeit des Karakters, um Mäßigkeit und Wohlwollen zu ſichern durch die alleinige Hinſicht auf moraliſche Würde; bey den mannichfaltigern und künſtlichern Reizen zur Wol-

luſt und Ungerechtigkeit, die den geſitteten Stand umgeben, und bey der Verborgenheit und Willkühr, mit der er handelt. Beſorglicher, als alles ſind hier die Schleifwege der Klugheit; in den häufigen Fällen, wo Rechtſchaffenheit und Menſchenliebe beſtürmt werden von großen Verſuchungen der Gewinnſucht, oder der Ehrbegierde.

§. 780.

2. Die religiöſe Tugend (765) betrachtet die Moralität als die Vollkommenheit des allervollkommenſten Weſens, und erhöhet dadurch die Kraft des naturaliſtiſchen Antriebes (778). Die Mäßigkeit wird ihr theils anempfohlen durch religiöſe Begriffe von der Würde des Menſchen und ſeiner Verwandtſchaft mit Gott; theils durch das Wohlwollen. Ihr Wohlwollen iſt begeiſtert zum Enthuſiasmus, durch den Gedanken: daß in der Glückſeligkeit der Lebendigen ſich Gottes Weisheit und Güte erweiſet: und dieſer Enthuſiaſmus gehet hervor aus der von der Religion erzeugten Maxime: daß der Menſch elend und nichts iſt, ohne ähnlich und wohlgefällig zu ſeyn dem höchſten Weſen.

Ueber den weſentlichen Einfluß des Glaubens an Gott in den moraliſcheu Antrieb. ſ. Garvens Anm. 3.

Cicero II. B. S. 14 ff. Etwas anders iſt es, den Erkenntnißgrund des Moralgeſetzes und der Verbindlichkeit nicht aus dem Willen der Gottheit herleiten (202); und dem Glauben an die Gottheit keinen Theil an dem moraliſchen Antriebe zugeſtehen.

§. 781.

Die religiöſe Tugend (780) allein iſt ganz angemeſſen der bürgerlichen Beſtimmung des geſitteten Standes (769). Das Vorbild der Gottheit giebt der Großmuth einen Schwung, durch den ſie ſich erhebt über die gemeinen Geſinnungen der Selbſtſucht. Die Hinſicht auf den Beyfall des Allwiſſenden verſchließt ihrem Wohlwollen die Auswege der Klugheit (779). Ihr Enthuſiaſmus für Gottes Endzweck in der Welt belebt ſie zu einer freyen, ſelbſtdenkenden Thätigkeit; deren die Geſchäfte des geſitteten Standes, vorzugsweiſe vor den zwanghaften, mechaniſchen Arbeiten des ungeſitteten (769), nothwendig bedürfen.

---

§. 782.

Die Fertigkeiten der niedern Tugend (770) können erlangt werden, durch die alleinige Angewöhnung an eine gewiſſe Art des Empfindens und Han-

delns. Die Fertigkeiten der höhern (777) ſetzen, bey der Uebung, reinmoraliſche Grundſätze voraus. Die niedere Tugend wird geübt*), durch Rührung und (theils häusliche, theils bürgerliche) Zucht: die höhere übt ſich ſelbſt, durch oft wiederholte Siege der Freyheit über den Naturtrieb.

*) Nach den Grundſätzen des Ariſtoteles iſt, bey der moraliſchen Kultur des Menſchen, auf ſelbſtthätige Uebung wenig zu rechnen. Der Zuſammenhang ſeiner Gedanken iſt dieſer. Die Tugend iſt eine Fertigkeit des freyen Willens in der verſtändigen Behandlung der eigennützigen Triebe, oder, wie er ſich ausdrückt, der Neigung zum Vergnügen und der Abneigung vom Mißvergnügen: περι ἡδονας και λυπας ἐστιν ἡ ἠθικη ἀρετη, Nicom. II. 2. Daß darauf in ſeiner bekannten Definizion (II. 6), die ich bereits in der Anm. z. 336. §. S. 193 angeführt habe, die μεσοτης προς ἡμας hinweiſet, liegt vor Augen. Nun, ſagt Ariſtoteles, iſt der Menſch von Natur ſo beſchaffen, daß er, anfangs, zur Mäßigkeit und Rechtſchaffenheit gezwungen werden muß: das geſchieht vornehmlich durch die Geſetze. Nach und nach lernt er, ſich ſelbſt zwingen: und indem er ſo geübt wird in der Mäßigkeit und Rechtſchaffenheit, wird er ſelbſt mäßig und rechtſchaffen. Daher das bekannte Paradoxon dieſes Philoſophen, daß der Menſch tugendhaft wird durch tugendhaftes Handeln. Das heißt ſo viel: der Menſch gelangt, durch die Legalität der Handlungen, endlich zur Moralität des Karakters. Wer das Moralſyſtem des Ariſtoteles kennt, wird den Zuſammenhang dieſer Grundſätze, die aber freylich nur auf die niedere Tugend anwendbar ſind,

mit ſeinen Begriffen von dem politiſchen Grund und Zwecke der Tugend völlig übereinſtimmend finden. Nicom. I. 2. 12. II. 1. — Wenn alſo Ariſtoteles in ſeiner Definizion die Tugend als eine Fertigkeit darſtellt: ſo iſt das nicht, der gewöhnlichen Auslegung nach, ſo zu verſtehen, als ob er die Fertigkeit im Guten zu dem Weſen der Tugend erfodere. (Anm. z. 27. §.). Ueberhaupt will er nur gegen den Plato zeigen, daß die Tugend nicht eine Anlage und Gabe der Natur, ſondern eine durch Uebung erlangte Eigenſchaft ſey. Wenn er alſo ſagt, ſie iſt eine Fertigkeit: ſo heißt das ſo viel: ſie iſt eine erlernte, nicht eine angebohrne Vollkommenheit. Seine Definizion iſt mithin, ihrem Zwecke nach, genetiſch: ſie giebt nicht die Merkmale an, die den Begriff der Tugend beſtimmen, ſondern die Art, wie ſie entſtehet. — Ueber das, was in der Tugend Anlage, und was erworbene Fertigkeit iſt, ſ. Garvens Anm. z. Cicero I. B. Anh. S. 303 ff.

§. 783.

Der Unterſchied des tugendhaften, und des untugendhaften Karakters (761) erweiſet ſich in den dreyerley Beſtimmungen des menſchlichen Willens (6): 1) in den Neigungen; 2) in den Gemüthsbewegungen; 3) in den äußerlichen Handlungen. Demnach enthält das andere Buch drey Hauptſtücke.

# Erſtes Hauptſtück.

## Karakteriſtik der Neigungen.

§. 784.

Eine Neigung (783) iſt die Richtung des naturmäßigen Willens (337) auf Gattungen — des phyſiſchen, oder ſittlichen — Vergnügens. Der Grund liegt einestheils in urſprünglichen Anlagen, anderntheils in angenommenen Fertigkeiten.

§. 785.

Was insbeſondere betrifft die urſprünglichen Anlagen der Neigungen (784): ſo ſind es Anlagen: 1) zur lebhaftern Bildung des äußerlichen und innerlichen Eindrucks (I. 147); 2) zu Ideenverbindungen, welche den Gegenſtand der Neigung von der Seite darſtellen, von der er den größten Reiz hat; 3) zu der lebhafteren Empfindung der Gattung desjenigen Vergnügens, wel-

ches die Neigung ſucht; 4) zur längern Dauer der angenehmen Eindrücke, wiefern dieſelbe abhängt theils von der Organiſazion, theils von der Verbindung mit ſolchen Vorſtellungen, welche die Objekte der Neigung in der Phantaſie immer rege und wach erhalten; 5) zur lebhafteren Einbildungskraft für die Vorſtellung möglicher Vollkommenheiten eines Objekts und möglicher angenehmer Empfindungen; 6) zur Leichtigkeit und Geſchicklichkeit in Aeußerungen und Handlungen, welche der Neigung, als Mittel, behülflich ſind; 7) zu Gemüthsbewegungen, welche der Neigung bey- oder nachzugehen pflegen (462). Hierzu kommt: 8) Abweſenheit aller Anlagen zu ſolchen Vorſtellungen, Ideenverbindungen und Neigungen, welche die entſtehende Neigung verhindern; theils durch die Entkräftung des erſten Eindrucks und des Vergnügens, theils durch die Verkürzung ſeiner Dauer im Gedächtniß; oder auf irgend eine andere Weiſe.

Viel Gutes über den Urſprung der Neigungen iſt enthalten in den Preißſchriften von Cochius und Garve.

§. 786.

Sofern die Neigung eine Anlage iſt (785) zu der Wirkungsart ſelbſt, mit der der Wille

auf die Art des Vergnügens hinſtrebt, iſt ſie ein Trieb. Sofern ſie eine Anlage iſt zu Eigenſchaften, welche dieſe Wirkungsart befördern, iſt ſie ein Hang *).

Der natürliche Hang iſt das, was der Neigung oder dem Triebe gleichſam eine Art von Schwerkraft ertheilet. Der z. B. welcher an ſich ſelbſt Neigung zum Geize hat, wird dennoch entweder gar nicht, oder nur in einem geringen Grade geizig werden, wenn er andere Eigenſchaften hat, die die Wirkungsart dieſer Neigung hindern; z. B. Menſchenliebe, Geſelligkeit, Ehrliebe, Geſchmack u. dgl. Iſt er aber dabey von Natur egoiſtiſch und indolent: ſo hat er Anlagen zu Eigenſchaften, welche die Wirkungsart des Geizes befördern, d. h. er hat zu dem Geize einen Hang. Der Hang iſt alſo noch beſtimmender, als der Trieb: er iſt aber auch möglich, ohne den Trieb. Jedoch bleibt in der Beſtimmung dieſer Wörter immer viel Willkührliches.

§. 787.

Die Anlage des naturmäßigen Willens, welche zum Grunde liegt bey allen Neigungen, ſofern ſie Triebe ſind (786), iſt die Grundneigung, und mithin, nach der obigen Wortbeſtimmung, der Grundtrieb.

§. 788.

Vergnügen iſt der gegenwärtige, Glückſeligkeit iſt der über das ganze Leben verbreitete, Zu-

ſtand angenehmer Empfindungen. Das Vergnügen verhält ſich zur Glückſeligkeit, wie zu dem Ganzen der Theil.

§. 789.

Der Menſch ſtrebt nach Vergnügen, wiefern er nach Glückſeligkeit ſtrebt (788). Darinn unterſcheidet er ſich von dem Thiere; welches, unfähig einer Ueberſicht ſeines geſammten Daſeyns und eines auf die allgemeine Vollkommenheit ſeines Zuſtandes gerichteten Verlangens, nur hinſtrebt nach den zunächſt vorliegenden angenehmen Empfindungen.

§. 790.

So iſt alſo, in dem Menſchen, die Anlage zu ſtreben nach Gattungen des Vergnügens (784) enthalten in einer Anlage zu ſtreben nach Glückſeligkeit (789), als in einer höhern Neigung; die, als Anlage betrachtet, ein Trieb iſt (786). Dieſer Trieb nach Glückſeligkeit iſt der Grundtrieb des naturmäßigen Willens (787): und die Glückſeligkeit iſt die Materie des höchſten Gutes.

In den Streitigkeiten der Alten über das höchſte Gut, die beſonders beym Cicero und Sextus ſehr ausführlich verhandelt werden, iſt nicht die Rede von dem höchſten Gute ſelbſt, ſondern von den Mitteln, daſſelbe zu erlangen. Daß jenes in der Glückſeligkeit beſteht, darüber ſind ſie, wie im Grunde alle Menſchen, einig: την ευδαιμονιαν και οἱ πολλοι και οἱ χαιροντες λεγουσιν το ἀκροτατον ἀγαθον. Ariſtot. Nicom. I. 2. Jedoch geben ſie dem Zuſtande der Glückſeligkeit nicht einerley Namen. Einige nennen ihn ἐυθυμια, andere (namentlich die Pyrrhoniſten), ἀταραξια, ἀπονια u. ſ. w. Die Pyrrhoniſten, deren Gedanken über dieſen Gegenſtand ich in der Anm. z. 713 §. angeführt habe, machen überhaupt aus der ganzen Streitigkeit und aus allen den Erörterungen, welche dadurch veranlaßt worden ſind, gar nichts. Und ich glaube, mit Recht. Denn wenn einmal vorausgeſetzt iſt, was die Pyrrhoniſten wirklich vorausſetzen, daß der Menſch die Glückſeligkeit nie von der Tugend trennen darf: ſo iſt ja das höchſte Gut, ſeiner Materie nach, durch tugendhafte Glückſeligkeit, genugſam beſtimmt. Welches Intereſſe, oder vielmehr welchen Sinn, kann nun noch die Frage haben: ob zu den Mitteln, daſſelbe zu erlangen, auch die von uns ſelbſt, d. h. von der Weisheit und Tugend unabhängigen, und ihr, an ſich, gleichgültigen Güter gehören, welche die Peripatetiker bona corporis und bona externa nannten? Cic. Fin. II. 21. Was kann auch hier vernünftiger ſeyn, als Pyrrhons Philoſophie? „Sey tugendhaft; und im übrigen ſetze dir kein zufälliges Gut zum Ziel deiner Wünſche: genieße, was dir, nach deinem individuellen Karakter, gefällt und was du in deinen Verhältniſſen erlangen kannſt. Die Tugend vorausgeſetzt, iſt alles übrige gleich.“ Pyrrho, virtute conſtituta, nihil omnino, quod appetendum ſit, relinquit.

Cic. Fin. IV. 17. vergl. III. 3. Es würde ſich nicht begreifen laſſen, wie der Peripatetiker, der dieſes (beym Cicero) vom Pyrrho anführt, eine ſolche Denkart unrichtig finden konnte; wenn man nicht wüßte, daß der ganze Streit meiſt nur ein Wortſtreit war. Und das iſt ein neuer Grund, ſich nicht dabey aufzuhalten. Z. B. Die Peripatetiker, von denen die Pyrrhoniſten hier gar nicht unterſchieden ſind, nennen, ganz natürlich, Geſundheit und Wohlſtand, Güter; Krankheit und Armuth, Uebel. Die Stoiker nennen, zwanghaft, jenes ſchätzenswerthe, dieſes verwerfenswerthe Dinge: προηγουμενα und ἀποπροηγουμενα, oder wie es Cicero überſetzt: aeſtimanda, aſſumenda und reiecta. Fin. IV. 21. Sext. adu. Eth. III, 48, 62 ſeqq. Auch die Akademiker, (ich verſtehe allezeit die mittlere und neuere Akademie), halten ſich über dieſe Subtilitäten der Stoiker auf, und werfen ihnen vor, daß ſie ſelbſt nicht wiſſen, worüber ſie eigentlich mit den Peripatetikern ſtreiten. So urtheilen beym Cicero (Fin. III. 12. N. D. I. 7) Karneades und Antiochus. — Unfruchtbarer und überflüßiger, als alles in dieſer Materie, iſt die Prüfung des Syſtems, welches, von den Alten, wenigſtens von den Stoikern, gewöhnlich dem Epikur zugeſchrieben wird. Denn einestheils wäre der Satz: das Mittel des höchſten Guts iſt die Wolluſt: ſo ſchändlich, daß er keine Widerlegung verdiente: und anderntheils ſieht man doch auch nicht, daß Epikur, ſo dürftig auch im übrigen ſein Moralſyſtem iſt (Anm z. 336 §.), mehr ſagt, als den bloß pſychologiſchen Satz: daß alles Vergnügen die Form des thieriſchen Wohlergehens habe (404). Dieſen Satz nehmen die Stoiker moraliſch: und nun bekommt er nothwendig den Sinn: thieriſche Wolluſt iſt das höchſte Gut. Da dieſe ganze Materie ſo unbedeutend

iſt: ſo können auch hiſtoriſche Erörterungen über die drey Syſteme keinen großen Nutzen haben. In einer bündigern Kürze, als von irgend einem der Alten ſelbſt, ſind ſie von **Garven**, Anm. z. **Ferguſon**, S. 375, dargeſtellt. — **Kant** weicht in dem Begriffe des höchſten oder, wie er es nennt, des vollendeten, Gutes nur ſofern von der gewöhnlichen Denkart ab, als er durch ſein Paradoxon: die Tugend macht nicht glückſelig, die moraliſche Selbſtachtung iſt keine Art der Glückſeligkeit (299 ff.): davon abgeführt wird. Andere ſagen: tugendhafte Glückſeligkeit, d. h. Glückſeligkeit entweder durch die Tugend ſelbſt bewirkt, oder doch mit ihrer Regel nicht im Widerſpruch, iſt das höchſte Gut. **Kant** ſagt: das höchſte (vollendete) Gut iſt die Tugend; verbunden mit dem Bewußtſeyn der Glückſeligkeit, (als einer moraliſchen Belohnung), würdig zu ſeyn.

§. 791.

So viel es Hauptgattungen des Vergnügens giebt (784): ſo viel giebt es Hauptneigungen in dem menſchlichen Willen.

§. 792.

Es giebt unmittelbare und mittelbare Empfindungen des Vergnügens (N. Anthrop. §. 622).

§. 793.

Unmittelbares Vergnügen (792) hat zum Inhalte den Genuß ſelbſt, und gewährt alſo Befriedigung des Triebes nach Glückſeligkeit (790)

in dem Augenblicke der Empfindung. Mittelbares Vergnügen iſt Vergnügen an einem Mittel des Genuſſes; in einer vorher empfundenen möglichen Befriedigung des Triebes nach Glückſeligkeit (790).

§. 794.

Das unmittelbare Vergnügen (793) iſt ſinnliches Vergnügen in der engern Bedeutung. Mittelbares Vergnügen gewährt das Eigenthum und die Ehre; ſofern Eigenthum und Ehre darbieten die Mittel des Genuſſes.

§. 795.

In Beziehung auf die unmittelbaren und mittelbaren Empfindungen (792, 793), giebt es auch unmittelbare und mittelbare Neigungen.

§. 796.

Die Thiere ſind keiner mittelbaren Neigungen (795) fähig; aus dem §. 789 angeführten Grunde.

§. 797.

Alle unmittelbare Neigungen (795) gehen aus auf ſinnliches Vergnügen in der engern Bedeutung; alſo iſt der gemeinſame Name für alle: Sinnlichkeit in der engern Bedeutung (794). Die

mittel-

mittelbaren haben zum Gegenſtand Eigenthum und Ehre; und davon entlehnen ſie ihre Namen.

§. 798.

Das erſte Hauptſtück enthält, zufolge der obigen Eintheilung (797), drey Abſchnitte.

---

## Erſter Abſchnitt.
## Karakteriſtik der Sinnlichkeit in der engern Bedeutung.

---

§. 799.

Dieſer Abſchnitt handelt, in zwey Lehren, von den verſchiedenen Arten der Sinnlichkeit (in der engern Bedeutung (797): 1) in Anſehung ihrer weſentlichen Materie; 2) in Anſehung ihrer Form, ſofern dieſe beruhet in den Verſchiedenheiten der Temperamente.

## I.

## Von den verſchiedenen Arten der Sinnlichkeit, in Anſehung ihrer weſentlichen Materie.

§. 800.

Die weſentliche *) Materie (799) der Sinnlichkeit in der engern Bedeutung (797), iſt enthalten in ſechſerley Arten des unmittelbaren Vergnügens (793): 1) Phyſiſches Wohlleben; 2) Vergnügen der Thätigkeit, und 3) der Ruhe; 4) Geſchlechtsluſt; 5) äſthetiſches und 6) moraliſches Vergnügen. Weil jedes Vergnügen eine Neigung dazu vorausſetzt: ſo ſind dieſes zugleich ſechſerley Arten von Neigungen der Sinnlichkeit.

*) Das Zufällige, was zu dem Weſentlichen der Sinnlichkeit hinzukommt, gehört mit zu den Formen derſelben, die durch die Temperamente beſtimmt werden.

§. 801.

1. Phyſiſches Wohlleben (800). Der Inhalt deſſelben iſt überhaupt das Eſſen und Trinken; ſofern es theils von der Luſt des Wohl-

ſchmacks und der Sättigung begleitet, theils von der nachbleibenden Behaglichkeit befolgt iſt.

§. 802.

Es iſt, an und für ſich ſelbſt, weder Wunder, noch Schande, daß dem Menſchen die Freuden des Eſſens und Trinkens (801) ein wichtiger Gegenſtand ſind: ſofern 1) ſeine irdiſche Exiſtenz von der Erhaltung, und das Gefühl des Lebens von der Munterkeit, des thieriſchen Körpers abhangt; 2) alle, auch edlere ſinnliche Freuden, insbeſondere die Geſelligkeit, durch die Beymiſchung von jenen mehr belebt werden.

§. 803.

Die Neigung zum phyſiſchen Wohlleben (801) erſcheint, nach Verſchiedenheit des Standes und der Sitten, entweder als wilde Gefräßigkeit und Verſoffenheit; oder als lüſterne Schmarozerey; oder als eine weichliche, nicht allein mit Eigenſinn, ſondern ſogar mit Ernſt und Ehrgeiz behandelte, Leckerhaftigkeit; oft auch, ohne Hinſicht auf Wohlſchmack, nur als eine ſtandesmäßige Ueppigkeit.

§. 804.

Wo dieſe Neigung (801) nur einigermaßen übergeht in herrſchende Begierde: da hat ſie, außer dem bekannten Einfluß auf Geſundheit und Vermögen, beſonders in dem geſitteten Stande (769), die bedeutendſten Folgen: z. B. ſchlechte, oder doch mittelmäßige, Geiſt und Herz ertödtende Geſellſchaft; Entfremdung von dem Naturſinn und von ſolchen Menſchen, die ihn durch ihren Umgang unterhalten; Gefälligkeit und Nachgiebigkeit gegen die verkehrte Denkungsart der Großen und Reichen, bis zum moraliſchen Indifferentiſmus; Verluſt der Freyheit zu urtheilen und zu handeln; vornehme Roheit des Verſtandes und der Sitten.

§. 805.

Die niedere Tugend (765) betrachtet, nach ihrer Weiſe, das phyſiſche Wohlleben (801) als ein dem Menſchen anhangendes Verderbniß, und enthält ſich ſeiner Ausſchweifungen, wenigſtens periodiſch.

§. 806.

Die höhere Tugend (765) ſchätzt und geſteht die Wolluſt des Eſſens und Trinkens ohne

moraliſche Pedanterey; veredelt ſie aber, bey dem mäßigſten Genuß, durch Freuden des häuslichen Lebens, der Freundſchaft und Geſelligkeit: und verbindet damit, während der Luſt, und ohne dieſe damit zu treiben, ernſthafte Blicke auf Gott, auf das menſchliche Elend und auf die Kürze des Lebens. Sie haßt die Schwelgerey, weil ſie entgegen iſt dem Sinne der Natur, und durch Ideenverbindung erinnert an Ungerechtigkeit und Bedrückung. Selbſtſtändig in ihrem moraliſchen Syſtem, läßt ſie ſich nicht beſtechen durch die Freuden der Tafel, um die, welche ſie geben, für gut zu halten, wenn ſie ſchlecht ſind; oder ihre Irrthümer, Schwächen und Untugenden zu überſehen.

§. 807.

2. **Vergnügen an Thätigkeit** (800). Die Neigung, welche dieſes zum Gegenſtande hat, gehet aus auf einen leichten Wechſel der Vorſtellungen und Empfindungen in der Seele, und der Bewegungen in dem Körper; alſo auf das Gefühl der geiſtigen und körperlichen Kraft.

§. 808.

Thätigkeit (807) mit Anſtrengung verbunden, und auf einen ſubjektif, oder objektif nützenden Zweck gerichtet, iſt Arbeit. *) Ohne Anſtrengung und ohne einen andern Zweck, als das Vergnügen, iſt ſie Spiel, in der weitern Bedeutung. Auch eine an ſich ſelbſt ernſthafte Beſchäftigung iſt Spiel, wenn nicht der ernſthafte Erfolg, ſondern das Vergnügen den Zweck ausmacht.

*) Das Spielen der eigentlich ſo genannten Spieler iſt in ſofern eine Art von Arbeit; aber darum ſind dieſe nichts beſſer.

§. 809.

Durch welche Arten von Thätigkeit die höhere und die niedere Tugend (765) dieſe Neigung (807) am meiſten befriedigt; und wie insbeſondere der höhern, bey der Arbeit, die Mühe der Anſtrengung vergolten und der Zwang der Ordnung erleichtert wird, durch den Gedanken der Pflicht: das bedarf keiner Erörterung.

§. 810.

3. Vergnügen an Ruhe (800). Ruhe kann entweder eine abſolute Unthätigkeit ſeyn; oder

eine, verhältnißmäßig, geringere Anſtrengung. Wer jene, mit einer herrſchenden Neigung, liebt, der iſt faul: wer dieſe, zum Nachtheil der Arbeit, ſucht, der iſt bequem.

Wir können das Wort bequem, in dieſer Bedeutung, in welcher es die Eigenſchaft nicht einer Sache, ſondern eines Menſchen anzeigt, in der deutſchen Sprache nicht entbehren.

§. 811.

Sich der einen, oder der andern Art der Ruhe (810), nach der Arbeit, überlaſſen, heißt ausruhen: ohne vorhergegangene Arbeit iſt es Müßiggang. Der Faule geht gern müßig; der Bequeme ruht, ohne viel zu arbeiten, viel aus, und ſucht überhaupt von der Arbeit die Anſtrengung und Beſchwerde zu trennen.

§. 812.

Die Faulheit ſchadet mehr ſich ſelbſt; die Bequemlichkeit bringt, durch die größtentheils unbemerkte Unvollſtändigkeit der Geſchäfte, der bürgerlichen Geſellſchaft den größten Nachtheil. Zu jener iſt, abgerechnet den Müßiggang des vornehmen Privatlebens, mehr aufgelegt der ungeſittete, zu dieſer mehr der geſittete Stand;

beſonders in den höhern, von Aufſicht und Unterordnung entbundenern Klaſſen. Jene kann abgehalten werden durch die niedere Tugend, dieſe nur durch die höhere (765).

§. 813.

Die höhere Tugend, welche keine Ruhe ohne vorhergehende Arbeit (811) kennt, ſucht vornehmlich die edlere Ruhe, welche Muſe heißt, und den durch Weltgeſchäfte zerſtreuten Geiſt, in dem Schooße der Natur, der Philoſophie, der Kunſt und der Freundſchaft, ſammelt zu jenen Gedanken und Gefühlen, in denen beydes der Werth und die wahre Glückſeligkeit des Menſchen beruhet.

§. 814.

In dem Hange zur Ruhe (810) liegt auch die Furcht vor unangenehmen, beunruhigenden Zuſtänden aller Art: vor körperlichen Schmerzen und Bedürfniſſen; vor Sorgen, Verlegenheiten *), Streitigkeiten und Gefahren, denen, ſofern ſie willkührlich ſind, nur allein der geſittete Stand ausgeſetzt iſt. Die höhere Tugend fürchtet ſie nicht, ſondern übernimmt und erträgt ſie mit Patriotiſmus.

*) Die größten Verlegenheiten entſtehen gemeiniglich, wenn man da, wo es auf Recht und Unrecht ankommt, mit der Wahrheit herausgehen ſoll. Hundert Menſchen müſſen oft leiden, weil ein einziger Egoiſt lieber ſein Gewiſſen verletzen, als ſich pflichtmäßige Unannehmlichkeiten zuziehen will.

§. 815.

4. Geſchlechtsluſt (800). Was ſie iſt, ſagt das Wort. Welche Affekten und Thorheiten ihren Ausſchweifungen beygehen; welche ſubjektife und objektife Uebel ihnen nachfolgen: lehrt die Erfahrung. Sie wird verſchiedentlich beſtimmt durch Temperament, Alter, Geſchlecht und Sitten. Ihr erſtes Gefühl, in der Kindheit beyder Geſchlechter, iſt Neugier nach ihren eigenen Geheimniſſen; erwachende Geilheit der Einbildungskraft. In dem Jüngling: ſchnelles Verlieben; zudringliche Gunſtbezeugung; kindiſche Entzückung beym Anſchein der Erhörung; Beſtändigkeit — meiſt nur bis zu den erſten Erfahrungen des Genuſſes. In der weiblichen Jugend: ſchwache Willigkeit, befolgt von läſtiger Anhänglichkeit und Eiferſucht; ernſtliche Abſichten auf die Ehe; ſchmermüthiger Kummer beym Anſchein der Untreue. In dem erfahrnern Alter: in beyden Geſchlechtern, weniger Gefälligkeit: in dem

männlichen, ein geraderes Streben nach dem höchſten Vergnügen; in dem weiblichen mehr Verlangen nach der Ehe; in dem männlichen weniger Empfindſamkeit; in dem weiblichen mehr Mannichfaltigkeit in der Buhlerey, als Veränderlichkeit in den Gegenſtänden der Leidenſchaft.

§. 816.

Die niedere Tugend betrachtet und behandelt die Geſchlechtsluſt ganz, wie das phyſiſche Wohlleben (805). Die empfindſame Tugend (771), überhaupt ſchwach in der Mäßigkeit, vermag ihr wenig entgegen zu ſetzen.

§. 817.

Die höhere Tugend (765) betrachtet die Geſchlechtsluſt vornehmlich aus dem Geſichtspunkte des Geſetzes der Ehe; und erkennt deſſen Befolgung, ſofern es das weſentliche Bedingniß der bürgerlichen Verfaſſung iſt, als die erſte Pflicht eines guten Bürgers und braven Mannes; und achtet es unter der Würde des erſten Geſchlechts, das andere zur Uebertretung dieſes Geſetzes zu verleiten.

§. 818.

Durch dieſen Geſichtspunkt (817) werden die Enthaltungen und Aufopferungen, welche hier die Mäßigkeit gebietet und das Wohlwollen empfiehlt, die Sache eines freyen Stolzes: ganz ſo, wie in dem durch Patriotiſmus beſeelten Krieger; der, um brav zu ſeyn und ſich als brav zu fühlen, allen Annehmlichkeiten des Lebens entſagt.

§. 819.

Mit jenen Bewegungsgründen (817) verbindet die höhere Tugend feinere Rückſichten, auf die phyſiſche Beſtimmung und Würde des weiblichen Geſchlechts.

§. 820.

Das einzige Mittel, in kultiſierten Völkern, den Ausſchweifungen der Geſchlechtsluſt Schranken zu ſetzen, wäre, in dem weiblichen, die Gewißheit des Eheſtandes; und in dem männlichen, der pflichtmäßige Abſcheu vor der Eheloſigkeit, welche jene Gewißheit aufhebt.

Das weibliche Geſchlecht kommt dem Geſetze der Ehe, mit ſeiner ganzen Naturverfaſſung entgegen: denn ſein Naturtrieb geht, wenn er nicht durch männliche Laſter ausgeartet iſt, auf die Fortpflanzung;

— und auf die Wolluſt, nur ſofern ſie von jenem Zwecke das Mittel iſt. Kinder machen den Frauen oft den beſchwerlichſten Eheſtand angenehm. Das männliche Geſchlecht kennt kaum den Trieb der Fortpflanzung, ſondern nur den Genuß; und betrachtet die Früchte deſſelben meiſt als einen zufälligen, oder wohl gar unangenehmen Erfolg. Daher ſucht es das Geſetz der Ehe, welches unter ſeiner Aufſicht ſteht, allenthalben zu hintergehen, und entſchließt ſich zum Eheſtand, wenn er nicht durch Nebenabſichten empfohlen wird, nur ſofern ihm die eheloſe Wolluſt erſchwert iſt. Durch dieſe Abneigung von dem Eheſtande, der noch über dieſes durch andere männliche Thorheiten erſchwert wird, entſteht die größte Ungewißheit des weiblichen Geſchlechts, ſeine Naturbeſtimmung regelmäßig zu erreichen; und durch dieſe Ungewißheit wird, nothwendig, das Intereſſe für das Geſetz der Ehe in ihm geſchwächt, und ſo der männlichen Verführung ihr Spiel erleichtert.

§. 821.

5. Aeſthetiſches Vergnügen (800). Davon iſt der untugendhafte Karakter entweder ganz ausgeſchloſſen; wenn grobe Lüſte den feinern Sinn erſticken und barbariſche Prachtliebe und Ueppigkeit ihn verderben: oder ſein Geſchmack iſt todte Kunſtkenntniß, und, einige Gefühle ausgenommen, die entweder die Eitelkeit vorſpiegelt und die nachgeahmte Bewunderung ohne Verſtand ausſpricht, eingeſchränkt nur auf das wolluſti-

gere Schöne, unter dem Namen der Grazie, und unfähig der wahren Empfindungen des Großen, Erhabenen und Naturmäßigen. Dabey iſt der Untugendhafte, vermöge einer gewiſſen äſthetiſchen Verzärtelung, unleidlich gegen alles, was nicht ſchön iſt, und aufgelegt zur Geringſchätzung und Verſpottung aller Menſchen und aller menſchlichen Dinge, ja ſelbſt zur Abneigung gegen die wichtigſten Pflichten und Geſchäfte, welche der Form des Geſchmacks ermangeln.

§. 822.

Des wahren äſthetiſchen Vergnügens (821) iſt fähig nur die höhere Tugend (765). Denn es liegt dabey zum Grunde feinerer Sinn und höheres Intereſſe für die Natur. Dieſer Sinn für die Natur iſt der wahre äſthetiſche Geiſt: und der äſthetiſche Geiſt hat einen gemeinſchaftlichen Grund mit dem philoſophiſchen (I. 3): eine gewiſſe Reizbarkeit der Seele für das den Sinnen vorliegende Räthſel der Dinge. Der philoſophiſche Geiſt erforſcht dieſes intereſſante Räthſel unter dem Namen der Welt: der äſthetiſche fühlt es unter dem Namen der Natur.

§. 823.

6. Das moraliſche Vergnügen (800). Seine Quellen ſind der moraliſche Sinn (445, ff.), die Sympathie (466 ff.) und die Geſelligkeit (535 ff.). Seine Freuden ſind der Gedanke, der Anblick, das Selbſtbewußtſeyn, und die Ausübung aller Tugenden überhaupt; vorzüglich aber derer, die dem Wohlwollen angehören. Ihrer iſt fähig nur allein der tugendhafte Karakter. Sie ſind zwar ausgeſetzt dem Mißbrauch der Schwäche, aber nicht dem Mißbrauche der Untugend.

Jede Art des Vergnügens ſetzt nothwendig eine Neigung voraus: in ſofern kann man eben ſo viel moraliſche Neigungen annehmen, als es Arten des moraliſchen Vergnügens giebt. Das iſt es, was einige, z. B. Feder und Reinhard, unter dem Namen vernünftiger Neigungen, abgehandelt haben: Neigung zur Hochachtung, zur Dankbarkeit u. ſ. w.

---

§. 824.

In allen dieſen Arten des ſinnlichen Vergnügens (801 — 823) iſt, auch mit Rückſicht auf göttliche Zwecke oder auf moraliſche Bedingungen der zukünftigen Glückſeligkeit, kein Genuß entgegen den Geſetzen der Tugend; außer der,

welcher in Widerſtreit iſt mit dem deutlichen Bewußtſeyn der Unzuläßigkeit, und alſo mit dem höchſten Moralgeſetze ſelbſt (171); ſofern dieſes Bewußtſeyn zeigt entweder den Nachtheil des Genuſſes, in Anſehung des Körpers, des Verſtandes und Willens und des zeitlichen Glücks; oder die Ungerechtigkeit und Selbſtſucht, durch die er bewirkt werden ſoll.

Die abſolute Verwerfung des ſinnlichen Vergnügens, welche, auch jetzt noch, hin und wieder als ein weſentliches Stück der chriſtlichen Sittenlehre angeſehen wird, iſt, wie die Geſchichte lehrt, urſprünglich aus falſchen Begriffen von der Verherrlichung Gottes entſtanden. Aus dieſen gieng unmittelbar der aſzetiſche Grundſatz hervor: Andächtigkeit und Enthaltung ſind die weſentlichſten Pflichten des Menſchen. Die Urheber dieſer Moral waren, zum Theil, ſchon die alten Gnoſtiker, dann die Montaniſten, oder ſo genannten Phrygier, von denen die Tatianer, oder Enkratiten nicht weſentlich unterſchieden ſind. In ihrer lächerlichſten Strenge erſcheint ſie in den Montaniſtiſchen Schriften des Tertullian: z. B. de cultu foeminarum, de ſpectaculis, de velandis mulieribus u. a. m. Die, welche ſich zu dieſen Grundſätzen, wenn auch nur in der Theorie, bekannten, wurden, unter dem Namen der Gläubigen, allein als Theilhaber der Kirche, und beynahe allein als Theilhaber der Welt angeſehen: vermöge der Vorausſetzung, Gott habe die Welt um der Kirche willen erſchaffen, und ſo ſeyen die Gläubigen die einzigen rechtmäßigen Eigenthümer derſelben. Und damit rechtfertigte man

die ungerechteſten Kriegsunternehmungen der Chriſten in heydniſchen Ländern. Barbeyrac Tr. de la Morale des Peres p. 291. ff. Es iſt zum Erſtaunen, ſogar einen Malebranche in dergleichen Schwärmereyen befangen zu ſehen: er ſagt Tr. de la Nat. et de la Grace, P. I. p. 3. ausdrücklich: Dieu n'a fait le monde, que pour les prédeſtinés.

## II.

## Von den verſchiedenen Formen der Sinnlichkeit, in Anſehung der Temperamente.

§. 825.

Dieſe Lehre enthält: 1) die Eintheilung der Temperamente; 2) Schilderungen der darin beruhenden Formen der Sinnlichkeit.

§. 826.

Erſtens die Eintheilung der Temperamente (825). Die Gründe der Eintheilung ſind enthalten in folgenden Reſultaten der Anthropologie.

1) Der phyſiſche Grund der Sinnlichkeit, d. h. der Vermiſchung des Geiſtigen mit dem Thieriſchen (393) beruhet, in dem innigen Zuſammenhange des thieriſchen Seelenorgans

mit dem geiſtigen (396), und in dem ſtets fortgehenden Zuſammenfluß der Eindrücke von dieſem und jenem in die ſo genannte Seele. (ſ. Anm. z. 829. §.)

2) In jedem der beyden Seelenorgane laſſen ſich denken Verſchiedenheiten der Quantität, und der Qualität; d. h. verſchiedene Grade und Arten des Wirkungsvermögens.

3) Der Grad des Wirkungsvermögens iſt, in jedem Seelenorgan für ſich, beſtimmt als eine Grundanlage, und das eine S. O. hangt darinn nicht ab von dem Einfluß des andern.

4) Die Art der Wirkſamkeit iſt, in dem geiſtigen S. O. abhängig von der Wirkungsart des thieriſchen; und umgekehrt.

5) Jede Vorſtellung, (mit Einſchluß der Empfindungen und Bewegungen), erfodert eine gewiſſe Bewegung in dem geiſtigen S. O. und wird, auch in ihrer Art und Beſchaffenheit, durch die Beſchaffenheit und durch den Ton dieſer Bewegung beſtimmt. (ſ. die Anm. z. 835. §.)

6) Weil, nach N. 4. die Wirkungsart des einen S. O. abhängig iſt von der Wirkungsart des anderm: ſo hangen in ſofern die zu der geiſtigen Natur gehörigen Vorſtellungen, in Anſehung ihrer Art und Beſchaffenheit, ab von der Wirkungsart des thieriſchen S. O. und werden durch dieſelbe beſtimmt.

7) Nach eben dieſem Grundſatze (N. 4.) hangt ab die Wirkungsart des thieriſchen Körpers von der Wirkungsart des geiſtigen S. O.

8) Die Abhängigkeit der geiſtigen Wirkungsart, in dem Menſchen, von dem thieriſchen S. O. iſt ein Gegenſtand der philoſophiſchen; die Abhängigkeit der thieriſchen Wirkungsart von dem geiſtigen S. O. iſt ein Gegenſtand der mediziniſchen Temperamentlehre.

§. 827.

Unter Temperamenten verſteht man, auch in dem gemeinen Sprachgebrauch, verſchiedene Formen der Sinnlichkeit (799); d. h. verſchiedene zufällige Beſtimmungen derſelben, in Anſehung der Quantität und Qualität; ſofern ſie beruhen in phyſiſchen Grundanlagen.

§. 828.

Dieſemnach iſt die Aufgabe der Temperament-lehre: zu erklären, aus phyſiſchen Grundanlagen, die verſchiedenen Grade und Arten der Sinnlichkeit (827) des menſchlichen Karakters.

§. 829.

I. Die Temperamente, betrachtet als verſchiedene Grade (828) der Sinnlichkeit. Es laſſen ſich, mit Rückſicht auf die Definizion (393), denken viererley Grade der Sinnlichkeit; abhängig von viererley möglichen Verhältniſſen des Gleich- und Uebergewichts zwiſchen dem Geiſtigen und Thieriſchen (826, No. 1.). Alſo giebt es in dieſer Rückſicht vier Temperamente: das römiſche, das attiſche, das lydiſche und das phrygiſche.

Die Sonderung eines geiſtigen, und eines thieriſchen Seelenorgans iſt nichts weniger, als eine Hypotheſe: der Unterſchied iſt ſo gegründet, ſo erweislich, wie der Unterſchied unter geiſtigen, und thieriſchen Verrichtungen in der menſchlichen Natur; bey welchem aber der Unterſchied unter Werkzeugen (Gehirnfibern, Nerven, oder was man ſonſt will, durch die die Seele als Geiſt, und ſolchen, durch die ſie als Thierſeele wirkt, nothwendig vorausgeſetzt wird. Das iſt doch wohl keine Hypotheſe, daß die Nerven, die zu den thieriſchen Theilen gehen, etwas anders

ſind, als die, welche den Sinnenwerkzeugen angehören; oder als die unbekannten phyſiſchen Kräfte, von denen gewiſſe Thätigkeiten dem Vorſtellen, Denken, u. ſ. w. beygehen. Und mehr als dieſen Unterſchied, den kein Phyſiolog beſtreiten kann, wird von mir nicht vorausgeſetzt. Die Art, wie ſich die Neuplatoniker dieſen Unterſchied verſinnlichen (1. Anm. z. 1025 §. S. 678): das verdient eine Hypotheſe genannt zu werden. Dafür habe ich mich aber nirgends erklärt: vielweniger iſt meine Theorie der Temperamente darauf gebauet. — Zu dieſer Erörterung bin ich durch eine Stelle in Iths Anthropologie II. Th. 154. veranlaßt.

§. 830.

1. Das römiſche Temperament (829). Viel Geiſtigkeit und viel Thierheit. Die phyſiſche Grundanlage iſt viel Kraft in dem geiſtigen S. O. und in dem thieriſchen (826. No. 2.).

§. 831.

2. Das attiſche Temperament (829). Mehr Geiſtigkeit, als Thierheit. Die phyſiſche Grundanlage iſt mehr Kraft des geiſtigen S. O. als des thieriſchen (826, No. 2.).

§. 832.

3. Das lydiſche Temperament (829). Mehr Thierheit, als Geiſtigkeit. Die phyſiſche Grund-

anlage iſt mehr Kraft des thieriſchen S. O. als des geiſtigen (826. N. 2.).

§. 833.

4. Das phrygiſche Temperament (829): Wenig Geiſtigkeit und wenig Thierheit. Die phyſiſche Grundanlage iſt Kraftloſigkeit des geiſtigen S. O. und des thieriſchen (826. N. 2.).

§. 834.

II. Die Temperamente, betrachtet als verſchiedene Arten der Sinnlichkeit (828). In jedem dieſer vier, durch die Quantität (827) der Sinnlichkeit beſtimmten, Grundtemperamente (829) laſſen ſich unterſcheiden weſentliche Verſchiedenheiten der Sinnlichkeit, in Anſehung der Qualität (829). Und indem man dieſe einander, in jedem kontradiktoriſch, entgegenſtellt, gehen aus den vier Grundtemperamenten hervor acht Haupttemperamente (ſ. 836 — 839).

Daß dieſe Temperamente, in keinem Individuum, rein gefunden werden; daß jeder Menſch von jedem Temperamente, periodiſch, mehr oder weniger Anwandlungen haben kann, die ſeinem herrſchenden Temperamente nicht gemäß ſind: das verſteht ſich von ſelbſt.

§. 835.

Der phyſiſche Grund von dieſen Verſchiedenheiten der acht Haupttemperamente (834) beruhet in dem Einfluß des thieriſchen S. O. in das geiſtige; vermöge des 4ten, 5ten und 6ten Grundſatzes, §. 826.

Dieſer Satz iſt in meiner Theorie der wichtigſte; vielleicht aber auch der, welcher am meiſten einer Erklärung bedarf. Es iſt nämlich eine bemerkenswerthe Erfahrung, die ich in der N. Anthrop. §. 512 aufgeſtellt habe: daß überhaupt die Vorſtellungen, mit Einſchluß der Empfindungen und Begehrniſſe, **auch in Anſehung ihrer Beſchaffenheit**, ihres fröhlichen, traurigen, ſanften, wilden Inhalts u. ſ. w. von dem gegenwärtigen Zuſtande des thieriſchen Körpers abhangen. Eine Flaſche Wein treibt oft, in einem ſonſt ſtillen, oder wohl gar ernſthaften Menſchen, lauter luſtige Bilder und Empfindniſſe aus der Phantaſie auf. Krämpfe im Unterleibe können das heiterſte Gemüth zum Verdruß verſtimmen. In der Fieberhitze wird der Vollblütige in ſeinen Gedanken, Reden und Handlungen heftig bis zur Wuth. Ein großer Blutverluſt macht den wildeſten Menſchen ſanft und fromm, wie ein Kind u. ſ. w. Dieſes erkläre ich daher: weil das thieriſche Seelenorgan ſeine gegenwärtige Stimmung dem geiſtigen mittheilt. Wenn wir nun in dem thieriſchen S. O. eine natürliche Anlage zu einer gewiſſen Stimmung annehmen: ſo entſteht dadurch, indem ſich dieſe dem geiſtigen mittheilt, eine Anlage zu einer gewiſſen Beſchaffenheit der Vorſtellungen. Temperamente ſind verſchiedene Formen der Sinnlichkeit; das heißt, im

Grunde, Anlagen zu verſchiedenen Arten der Vorſtellungen, in Anſehung ihrer Beſchaffenheit: alſo ſind die Temperamente, ſofern ſie das ſind, erklärt durch den Einfluß des thieriſchen S. O. in das geiſtige. Wie die Sonderung zweyer Seelenorgane zu verſtehen iſt: darüber habe ich mich in der Anm. z. 829. §. erklärt. — Umgekehrt wäre der Einfluß des geiſtigen S. O. in das thieriſche der Gegenſtand der medizinischen Temperamentlehre; die aber, wenn ſie praktiſch anwendbar ſeyn ſollte, viel einfacher, als hier die moraliſche, behandelt werden müßte.

## §. 836.

In dem römiſchen Temperament iſt das Gemeinſame viel Geiſtigkeit und viel Thierheit (830). Aber die Thätigkeit des thieriſchen S. O. iſt, bey großer Kraft, entweder ruhig, oder heftig. Jenes iſt das männliche, dieſes iſt das feurige Temperament.

## §. 837.

In dem attiſchen Temperament iſt das Gemeinſame mehr Geiſtigkeit, als Thierheit (831). Aber die Thätigkeiten des thieriſchen S. O. ſind, bey deſſen minderer Kraft, entweder leicht, oder, (durch körperliche Beſchwerden), gehindert. Jenes iſt das ätheriſche, dieſes iſt das melankoliſche Temperament.

§. 838.

In dem lydiſchen Temperament iſt das Gemeinſame mehr Thierheit, als Geiſtigkeit (832). Aber die Thätigkeiten des thieriſchen S. O. ſind, bey größerer Kraft, entweder fein und leicht, oder grob und ſchwerfällig. Jenes iſt das ſanguiniſche, dieſes iſt das böotiſche Temperament.

§. 839.

In dem phrygiſchen Temperament iſt das Gemeinſame wenig Geiſtigkeit und wenig Thierheit (833). Aber die Thätigkeiten des thieriſchen S. O. ſind, bey deſſen, verhältnißmäßig, gleich geringen Kraft, entweder frey, oder, (durch körperliche Beſchwerden), gehindert. Jenes iſt das phlegmatiſche, dieſes iſt das hektiſche Temperament.

---

§. 840.

Verſchiedene Arten der Sinnlichkeit (827) ſind verſchiedene Richtungen derſelben, in Anſehung der Gegenſtände. Nun iſt der Sinnlichkeit zwar angewieſen ihre weſentliche Materie

(800) in jenen ſechſerley Arten des Vergnügens: aber jedes Temperament beſtimmt, jeder dieſer ſechſerley Neigungen, ihre zufällige Materie, d. h. ihre eigenen Gegenſtände. In ſofern ſind die acht Haupttemperamente, betrachtet als verſchiedene Arten der Sinnlichkeit (834), verſchiedene Beſtimmungen der Sinnlichkeit, auch in Anſehung ihrer Gegenſtände.

§. 841.

Die Anlage zu Eigenſchaften, welche einen Trieb befördern, iſt ein Hang (786). Nun befördert jedes Temperament, vermöge der Eigenſchaften, zu denen es die Anlagen enthält, eine eigene Art des Triebes zum Vergnügen: alſo iſt jedes Temperament ein Hang zu einer gewiſſen Art des Vergnügens.

Aus den vier Elementen wurden, ſchon bey den älteſten Phyſikern, die ſogenannten vier Qualitates primariae (I. Anm. z. 750 §. S. 394) calidum, frigidum, humidum, ſiccum. Und daraus nun erklären die Alten faſt alle phyſiſche Verſchiedenheiten der Dinge, wenn die Verſchiedenheiten nur vierfach ſind; z. B. die vier Jahrs- und Tageszeiten, die vier Stufen des menſchlichen Alters, die vier Himmelsgegenden — und die Aerzte, nach dem Hippokrates, die vier Hauptſäfte des menſchlichen Körpers: Blut, zweyerley Galle, und Schleim. Dieſe

Eintheilung behandelt Hippokrates ſo, daß die viererley Säfte, durch ein vierfaches Verhältniß der vier qualitatum primariarum, entſtehen. Das Blut iſt calidum humidum, die gelbe Galle iſt calidum ſiccum, der Schleim iſt frigidum humidum, die ſchwarze Galle frigidum ſiccum. Hier ſiehet man den erſten Anlaß zu den gewöhnlichen Benennungen der vier Temperamente: ſ. Hipp. de priſca Medicina Cap. 6. Opp. Tom. II. p. 158., de Natura hominis Tom. III. p. 103. 106 ſqq. und darüber den weitläuftigen Kommentar des Galen. Hippokrates nimmt zwar, in der Naturlehre, eigentlich nur zwey Elemente an: Feuer und Waſſer. Aber das macht in ſeinem Syſtem keinen weſentlichen Unterſchied; indem er dem Feuer, außer dem Princip der Wärme, auch das Princip der Trockenheit, und dem Waſſer, außer dem Princip der Feuchtigkeit, auch das Princip der Kälte zutheilt, und alſo die vier qualitates, mit zwey Elementen, dennoch zu Stande bringt. Uebrigens will Hippokrates, daß man in der praktiſchen Medizin, bey der Unterſcheidung der Temperamente, nicht ſowohl auf die vier qualitates, als vielmehr auf die vier humores ſehen ſolle. Damit tadelt er nur diejenigen Aerzte, welche die Hitze ſogleich durch kühlende, die Kälte durch erhitzende Arzneyen vertreiben wollen; anſtatt daß ſie ſuchen ſollten, die ſchwarze Galle, oder den Schleim hinwegzubringen. Außerdem aber erklärt er die vier Temperamente ganz aus den vier qualitatibus; und Barchuſen (de Orig. Med. p. 31) hat hier den Hippokrates ſehr falſch verſtanden. Wie nun in dieſen qualitatibus und humoribus der Grund von den geiſtigen Verſchiedenheiten der Menſchen enthalten ſey: darüber erklärt ſich Hippokrates nirgends deutlich. — Beym Pla-

to kommt von den Temperamenten nichts vor, als hin und wieder nur ſehr flüchtige Erwähnungen, welche jedoch einige Bekanntſchaft mit den Ideen des Hippokrates verrathen. Etwas mehr, und ganz in dem Syſtem des Hippokrates, ſagt über dieſe Materie Ariſtoteles: de Partt. Animal. Lib. I. in den erſten Kapiteln. Vornehmlich aber zeigt er gute Kenntniſſe dieſer Art in den Problemm. Sect. XXX; wo er unter andern von dem Einfluß des melankoliſchen Weſens in die Eigenſchaften und Aeußerungen der Seele, ſehr vielerley Anmerkungen und Beobachtungen beybringt. — Auch Seneca, der doch von dem Einfluß des Körpers in die Seele, (wider die Grundſätze ſeiner Sekte), ſo oft redet, gehet nicht über die flacheſten, gemeinſten Grundſätze hinaus, und leitet z. B. die Zornigkeit von der Hitze, und die Gelaſſenheit von der Kälte des Körpers her: z. B. de Ira II. Cap. 18. 19. — Galen hat ein ziemlich ausführliches Werk von den Temperamenten hinterlaſſen; in welchem er, Opp. T. III. ſo wie ſeine Vorgänger, deren Schriften er häufig anführt, vier einfache, und vier zuſammengeſetzte Temperamente, (die ich oben aus dem Hippokrates angezeigt habe), gelten läßt. Allein, ſagt Galen (l. c. I. 8), da in dieſen einfachen, oder zuſammengeſetzten Temperamenten allzeit eine einfache, oder zuſammengeſetzte qualitas (z. B. entweder das calidum, oder das calidum ſiccum) das Uebergewicht hat: ſo ſind dieſes nicht ſowohl Temperamente (κρασεις), als vielmehr Intemperamente (δυσκρασιαι) zu nennen. Die Mäßigung und gegenſeitige Einſchränkung aller: das iſt das einzige wahre Temperament; und das nennet er το ευκρατον (ib. 5.). Uebrigens iſt dieſes Werk, wenige Anmerkungen ausgenommen,

die er in dem II. B. über die Temperamente der Menſchenalter macht, ganz medizíniſch. Der Traktat eben dieſes Schriftſtellers: Quod mores animi corporis temperamenta ſequuntur: iſt zwar durchaus philoſophiſchen Inhalts; allein er betrifft nur die beſondere Meinung des Chryſipp, oder vielmehr der Stoiker überhaupt, welche, um es im Vorbeygehen anzumerken, den Einfluß des Körperlichen in die Sittlichkeit ganz leugnen. Jedoch nimmt Galen ſelbſt, den Poſidonius aus: auch Seneca gehet hier von den Stoikern ab, ſ. die obenangef. Stelle de Ira — Galen alſo ſetzt dem Chryſipp allgemeine Erfahrungen von dem Einfluß des Himmelsſtrichs, der Nahrung u. ſ. w. entgegen; und zeigt ihm, daß die vier qualitates, und alſo die Temperamente, allerdings zu Klugheit und Dummheit, Tapferkeit und Feigherzigkeit, Menſchlichkeit und Grauſamkeit, Offenherzigkeit und Zurückhaltſamkeit, Treue und Treuloſigkeit, ja ſogar zur Habſucht und Freygebigkeit beytragen. Allein er irret nur in einzelnen ganz bekannten Erfahrungen umher, ohne zu beſtimmen, worinnen dieſer Beytrag beſtehe. — Die Schwärmereyen, welche Ptolomäus und andere Aſtrologen in die Temperamentlehre eingemiſcht haben, verdienen keine Erwähnung. In der Theorie des Galen machten die Arabiſchen Aerzte Avizenna, Averroes u. a. nichts bedeutende Veränderungen. Indeß haben ſich doch ihre Lehrſätze bis in das vorige Jahrhundert in den Schulen erhalten. Sie theilten nämlich das ἰυκρατον des Galen ein, in ἰυκρατον, oder temperamentum temperatum ad pondus, und ad iuſtitiam. Temperatum ad pondus ſoll heißen, wo die vier einfachen und zuſammengeſetzten Temperamente ganz völlig im mathematiſchen Gleichverhältniſſe ſind;

(und da wurde nun viel geſtritten, ob das möglich wäre): temperamentum ad iuſtitiam, wenn eine der qualitatum, eines der Temperamente, dasjenige Uebergewicht hat, welches zu einem gewiſſen Naturel, Lebensalter u. ſ. w. nöthig iſt. *Gaſſendi* Phyſ. Sect. III. Memb. II. Cap. II. — Im ſechzehnten Jahrhundert führten die Paracelſiſten die drey Principiate, Salz, Schwefel, Merkur, in die Temperamentlehre ein. **Chr. Thomaſius** nimmt darauf noch ſehr viel Rückſicht. Ausüb. der Sittenl K. 7. — Im ſechzehnten Jahrhundert finden wir zwey Schriftſteller, die zwar in der Hauptſache nicht einen Schritt weiter gehen; aber doch von dem Einfluß des Körperlichen in das Geiſtige ſehr ſcharfſinnige Bemerkungen mittheilen. Freylich ſind die Grundſätze, aus denen ſie dieſe Bemerkungen erklären, ſo irrig und mangelhaft, als die Phyſiologie ihres Zeitalters. Der eine iſt der ſpaniſche Arzt, **Johann Huart**, deſſen Buch, **von der Prüfung der Köpfe**, **Leſſing** überſetzt hat; der andere iſt ein Italiäner, **Scipio Claramonte**. Des Letztern Buch, De coniectandis latitantibus animi affectibus, iſt für die Temperamentlehre ungleich intereſſanter, als **Huarts** Schrift; welche mehr die Verſtandsfähigkeiten, als die moraliſchen Eigenſchaften zum Gegenſtande hat. — **Jakob Böhmens** Schwärmereyen ſind unter aller Kritik. Jede Seele, darauf kömmt in ſeiner **Troſtſchrift von den vier Komplexionen** alles hinaus, ſtehet unter der Herrſchaft eines der vier Elemente; und hat, dem Elemente gemäß, welches in ihr die Oberhand hat, eines der vier Temperamente. — In dem ſiebenzehnten Jahrhundert ſind mehrere kleine Schriften über die Temperamente herausgekommen, welche theils von **Walch**, in dem **Philoſ. Lexicon**,

(Art Temperament), theils von **Buddeus**, in ſeiner weitſchweifigen Diſputazion: Hiſt. Doctrinae de Temperamentis: angezeigt werden; allein man findet darinn nicht die mindeſte Belehrung. Auch **Chriſtian Thomaſius**, deſſen Sittenlehre zu Ende des vorigen Jahrhunderts herauskam, zeichnet ſich hier nicht aus. Er legt die drey oben erwähnten chymiſchen Principiate zum Grunde (Kap. 6). Sind dieſe drey Principiate im Gleichverhältniß gegen einander, dann iſt das Gemüth, ſagt **Thomaſius**, in Ruhe: hat aber eins das Uebergewicht, ſo herrſcht eine von den drey Hauptneigungen. Der Merkur befördert die Wolluſt, der Schwefel den Ehrgeitz, und das Salz den Geldgeitz. Jedoch bequemt **Thomaſius** ſein Syſtem auch nach der Lehre von den vier qualitatibus und von den vier Elementen (§. 6. ff.) — Der erſte, der in der Temperamentlehre eine beträchtliche Veränderung vornahm, war der berühmte **Stahl**. Die Eintheilungen der Temperamente, ſagt **Stahl**, (Diſſ. de Temperamentis), welche von den vier humoribus, oder von den vier qualitatibus und Elementen hergenommen ſind, beziehen ſich nur auf die Miſchung des Körpers (corpus mixtum), nicht aber auf deſſen lebendiges Weſen (corpus viuum). Die vier qualitates ſind, in dem lebendigen Körper, erſt Wirkungen eines gewiſſen gegenſeitigen Verhältniſſes der feſten und flüſſigen Theile. Dieſes Verhältniß, fähret er fort, iſt vierfach: 1. Wenn die mechaniſche Kraft der Gefäße wirkſam, und zugleich die poröſe Subſtanz der feſten Theile, (damit meint er das Zellgewebe), locker und das Blut flüſſig iſt: ſo entſtehet feuchte **Wärme**: **ſanguiniſches Temperament**. 2. Wenn aber die poröſe Subſtanz enge und undurchflüſſig iſt: ſo entſtehet, ob auch das Blut

dünn iſt, ein ſtärkerer Widerſtand und Puls der Gefäße, und daher trockene Wärme; koleriſches Temperament. 3. Wenn die Wirkſamkeit der Gefäße ſchwach, und die poröſe Subſtanz locker iſt: ſo wird dieſe durchaus mit Feuchtigkeiten einer dünnen, wäſſerigen Art erfüllet: daher feuchte Kälte; phlegmatiſches Temperament. 4. Wenn die Gefäße ſehr wirkſam ſind, und die poröſe Subſtanz enger: ſo iſt das Blut dicke und ſeine Bewegung ſchwach; und daher trockene Kälte; melankoliſches Temperament. Kurz nach Stahls Abhandlung gab Friedrich Hoffmann ſeine Diſſ. de Temperamentis heraus. Hoffmanns Theorie, (die im Grunde nichts anders iſt, als die Stahliſche, wiewohl er Stahls Schrift nicht erwähnet), iſt bis jetzt, in dem Syſtem der Phyſiologie, gangbar geweſen. Das Weſentliche davon iſt dieſes: 1. lockere Fibern, flüſſiges Blut; ſanguiniſches T. 2. lockere Fibern, dickes Blut; phlegmatiſches T. 3. dichte Fibern, dünnes Blut; koleriſches T. 4. dichte Fibern, dickes Blut; melankoliſches Temperament. Von nun an wurden die vier qualitates, nicht aber ganz die vier Hippokratiſchen humores, vergeſſen; und man fing an den Grund der Temperamente mehr in den feſten Theilen zu ſuchen. — Rüdiger (Phyſica diuina L. I. Cap. 3. Sect. 6, 7.) verſuchte ebenfalls, auf Veranlaſſung der Stahliſchen und Hoffmanniſchen Hypotheſe, eine neue Temperamentlehre; hüllte aber die Lehrſätze ſeiner Vorgänger in dunkle und ganz unerwieſene Begriffe ſeiner Phyſik ein. Es giebt nicht vier Elemente, ſagt Rüdiger, ſondern nur zwey: Aether (particula radians), und Luft (bullula). Der Aether wirkt nach dem Umkreis, und iſt die Urſache der Leichtigkeit: die

Luft wirkt nach dem Mittelpunkt, und iſt die Urſache der Schwere. Dieſe beyden Eigenſchaften machen das Weſen eines Körpers aus, und das iſt die Elaſticität. Allein der Aether beſitzt die Leichtigkeit und die Luft die Schwere, bald in einem höhern, bald in einem niedern Grade. Daher macht er die Eintheilung: aether und aër nobilior und ignobilior. Aus den vier Miſchungen und Verhältniſſen dieſer höhern und niedern Grade der Ausdähnlichkeit und Zuſammenziehlichkeit der Fibern werden die vier Temperamente: 1. Aether nobilior und aër nobilior, (d. i. ſtarke Elaſticität); ſang. T. 2) Aether und aër ignobilior, (d. i. wenig Elaſticität); phlegm. T. 3) Aether nobilior und aër ignobilior, (d. i. ſchwerfällige Elaſticität — leichte Ausdehnung und ſchwere Zuſammenziehung der Fibern); koleriſches T. 4) Aër nobilior, aether ignobilior, (d. i. leichte Zuſammenziehung und ſchwere Ausdehnung der Fibern) melankol. T. Uebrigens leugnet Rüdiger allen Einfluß der Temperamente 1) in den Verſtand, jedoch nicht in die Thätigkeit des Geiſtes; 2) in die Neigungen, jedoch nicht in die Gemüthsbewegungen. — Haller, der aber dieſe Materie nur ſehr kurz abhandelt, will, man ſoll die Temperamente von der Elaſticität und von der Reizbarkeit der Fibern zugleich herleiten. Nämlich: 1. Starke und reizbare Fibern; ſang. T. (welches er mit dem koleriſchen für eins zu halten ſcheinet). 2. Starke, reizloſe Fibern; bäuriſches T. 3. Schwache, reizbare Fibern; melankol. T. 4. Schwache, reizloſe Fibern; phlegm. T. Elem. Phyſiol. Tom. II. Lib. V. Sect. 2. Die flüſſigen Theile ziehet Haller in keine Betrachtung; weiſern er ſagt, daß ſie, ihrer Miſchung nach, von den feſten Theilen meiſt ganz abhängig ſind.

Haller

Haller thut, durch die Ableitung der Temperamente von der Reizbarkeit, einen großen Schritt über die Theorien ſeiner Vorgänger hinaus, und nähert die Temperamentlehre der Nervenphyſiologie; wenn er auch mit ſeiner Reizbarkeit, bekanntermaßen, gar nicht die Nerven, ſondern eine von ihnen unabhängige Kraft der thieriſchen Fibern überhaupt, verſtanden wiſſen will. Herr Ith (Anthropol. II. Th. S. 150) ſieht die Temperamente an **als das Reſultat der ſämmtlichen phyſiſchen Complexion des Körpers**, d. h. der Stoffe der Miſchungen und überhaupt aller materiellen Beſtimmungen. Mir ſcheint damit die entfernte, aber nicht die nächſte Urſache der Temperamente angegeben zu ſeyn. Allerdings hangt von dieſer Complexion die Stimmung, die Wirkungsart des thieriſchen Seelenorgans, (der thieriſchen Nerven), mehr, oder weniger ab: aber die Wirkungsart des Geiſtes wird doch zunächſt durch das geiſtige S. O. (Anm. z. 829 §.) und die Wirkungsart von dieſem durch das thieriſche beſtimmt. Und das kommt ganz überein mit der Erfahrung, welche allenthalben bey der Idee der Temperamente zum Grunde liegt, daß das Thier in dem Menſchen, einen Einfluß hat in den Geiſt. — Im übrigen iſt unſer jetziges philoſophiſches Zeitalter viel zu ſpekulatif, um von den Temperamenten Kenntniß zu nehmen. Das Kürzeſte iſt, daß man ſagt: es kommt nichts bey der Sache heraus.

---

§. 842.

**Anderns. Schilderungen der Temperamente, als verſchiedener Formen der Sinnlichkeit**

(825). Weil in der Sinnlichkeit der Grund enthalten iſt aller Neigungen; auch Gemüthsbewegungen und Handlungen: ſo weiſen dieſe Schilderungen, in Nebenzügen, zugleich hin auf das Allgemeine des ganzen Karakters.

§. 843.

1. Das männliche Temperament (836) iſt der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey gleicher Theilnehmung der Seele und des Körpers, eine ſtarke Thätigkeit erwecket ohne Lebhaftigkeit.

§. 844.

Ein Karakter. Unverheimlichte Theilnehmung an den Annehmlichkeiten des phyſiſchen Wohllebens (801), geordnet durch Ueberlegung und Mäßigkeit. Abneigung von weichlichen Ergötzungen, und Wohlgefallen an ſolchen, welche den Körper ſtärken und den Geiſt erfreuen. Fähigkeit und Luſt zu ſchweren und vielumfaſſenden Kopfarbeiten. Stolze Verachtung leichterer und minder wichtig ſcheinender Kenntniſſe. Ernſthafte, freywillige Abwartung der Berufspflicht (809. 814). Starke, aber der Vernunft und Klugheit untergeordnete Bewegungen der Ge-

ſchlechtsluſt (815, 817), ohne Galanterie und ohne viel erfordernden Eigenſinn des Geſchmacks. Mehr Liebe zur Vollkommenheit, Wahrheit und Tugend, als äſthetiſche und moraliſche Empfindſamkeit (821, 823); und daher Kälte gegen die Werke und Freunde des Geſchmacks, und eine mürriſche Gleichgültigkeit gegen das Feine in den Kenntniſſen, Empfindungen und Sitten der Menſchen.

§. 845.

Nebenzüge (842). Mehr kalte Ueberlegung, als feines oder lebhaftes Gefühl; und daher einiger Hang zur Kargheit, und zu einer ſelbſtvergeſſenen Geldliebe. Seltene und ſchwere, aber nachdruckvolle Freygebigkeit. Gelehrter und deſpotiſcher Stolz. Unfähigkeit zur Bewunderung; kalte Hochſchätzung; trockene Freundſchaft; Kälte und Verſchloſſenheit im Umgange. Schwere Anerkennung fremder Verdienſte; harter Tadel; unberedtes, ungefälliges Lob. Liebe zum Wahren und Guten, ohne Enthuſiaſmus. In der Thätigkeit mehr innere Kraft, als ſichtbares Feuer. Wenig Sympathie, weder des Schmerzes, noch des Vergnügens. Einfache Rechtſchaffenheit, ohne moraliſche Verzierung. Reli-

gion ohne Andächtigkeit. Ruhige Freude; ſeltene Luſtigkeit. Kurze Betrübniß, bald verwandelt entweder in Nachdenken, oder in Verdruß. Zorn, ohne Heftigkeit. Mehr Unempfänglichkeit für den Scherz, als üble Laune.

§. 846.

2. Das feurige Temperament (836) iſt der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey gleicher Theilnehmung der Seele und des Körpers, eine ſtarke und zugleich lebhafte Thätigkeit erwecket.

§. 847.

Ein Karakter. Fähigkeit, mehr als herrſchende Neigung, zu den Ausſchweifungen des phyſiſchen Wohllebens (801). Liebe zum Wein. Ernſthaftigkeit und Luſtigkeit, in gleich hohen Graden, bald in einem Zeitpunkte vereinigt, bald wiederum ganz von einander getrennt, und jede herrſchend für ſich. Seltenere Luſtigkeit, als Ernſthaftigkeit und leichterer Uebergang von jener zu dieſer, als umgekehrt. In der Luſt nicht ſelten böotiſche Ausgelaſſenheit; in dem Ernſt bisweilen verſchloſſener Tiefſinn. Eifer und Anhaltſamkeit in ſtarken, ſchweren Arbeiten des Gei-

ſtes. Härte und Erduldſamkeit des Körpers. Gefahr und Widerſtand verachtender Unternehmungsgeiſt (814). Stolze, freyheitliebende Abneigung von allen nicht ſelbſt gewählten, oder nicht für wichtig geachteten Beſchäftigungen (808); zuweilen ohne Rückſicht auf Pflicht und Beruf. Starke Bewegungen der Geſchlechtsluſt (815), bald mehr geiſtig, bald mehr thieriſch, allzeit ohne Galanterie und ohne Zärtlichkeit. Aeſthetiſche Empfindſamkeit (821) nur für das Erhabene und Große; in Verbindung damit einiger Hang zur Ueppigkeit und Pracht. Fühlloſigkeit gegen das kleinere Schöne und Anſtändige; und daher etwas Geſchmackloſigkeit und Pedanterey. Naturmäßige Selbſtgelaſſenheit im Aeußerlichen.

## §. 848.

Nebenzüge (842): Großer, durchdringender Verſtand. Unaufmerkſamkeit auf Widerſpruch und Tadel. Theilnehmung an allem, was groß und wichtig iſt in der Welt und in der Menſchheit. Moraliſcher und patriotiſcher Enthuſiaſmus; Parthey- und Geſellſchaftsgeiſt; mehr Anhänglichkeit an öffentliche Verbindungen, als

an häusliche. In der Freundſchaft mehr Dienſteifer, als Gunſtbezeugung. Unhaushältige Freygebigkeit und Aufopferung. Stolz nur gegen Thoren und Feinde. Brennender Zorn beym Widerſtande; kurzer Zorn über geſchehene Dinge. Unveränderlicher Eigenwille. Geſprächigkeit und Offenherzigkeit; Freymüthigkeit; und natürliche Wahrheit in dem Betragen, ohne Lebensart.

§. 849.

3. Das ätheriſche Temperament (837) iſt Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey einer geringern Theilnehmung des Körpers, durch Lebhaftigkeit erwecket und zugleich durch Feinheit beſchäftigt.

§. 850.

Ein Karakter. Wenig Hang zum phyſiſchen Wohlleben (801); viel Mäßigkeit und Genügſamkeit. Unabläßige Thätigkeit der Seele (807), bald im Nachdenken, bald im Empfinden. Abneigung vor geiſtloſen Geſchäften und Ergötzungen, verbunden mit der Fähigkeit, das was geiſtlos ſcheinet, zu veredeln durch ernſthafte, wohlwollende Erwägung des Nutzens, oder des innern Werthes. Lebhafte Bewegungen der Ge-

ſchlechtsluſt (815), anhaltend und beherrſchend bey feſſelnder Theilnehmung des Verſtandes und Herzens; ohne dieſe Theilnehmung bald befolgt von Ekel und Reue, und deſto mehr unterworfen der Herrſchaft der Vernunft. Feiner Sinn für das Wahre und Gute, Erhabene und Schöne (821), Schickliche und Anſtändige; ohne Eigenſinn, Unduldſamkeit und Thorheit (821). Große Empfänglichkeit für alle Arten des moraliſchen Vergnügens.

### §. 851.

Nebenzüge (842). Selbſtgleiche Heiterkeit und Fröhlichkeit. Schnelle Vertilgung trauriger Empfindungen, ohne Leichtſinn. Keine Art des Stolzes; ſchnelle Anmerkung des fremden Verdienſtes. Neigung zur Hochachtung und Dankbarkeit. Verbindliche Höflichkeit und Gefälligkeit. Satyriſche Laune; ſcharfer Tadel ohne Bitterkeit; beredtes Lob, ohne Schmeicheley. Offenherzigkeit und Geſprächigkeit. Abneigung gegen kalte und verſchloſſene Gemüther. Standhaftigkeit und Heiterkeit im Unglück. Muth ohne Trotz; Nachgiebigkeit ohne Kleinmuth.

§. 852.

4. Das melankoliſche Temperament (837) iſt der Hang zu einer Art des Vergnügens, welches, bey einer geringern Theilnehmung des Körpers, mehr ſtill entzücket, als lebhaft ergötzet.

§. 853.

Ein Karakter. Wenig Hang zum phyſiſchen Wohlleben (801); Abneigung von lauten Beluſtigungen. Beſtändige Thätigkeit des Geiſtes (807); Ruhe des Körpers (810), wiefern dieſelbe die melankoliſche Thätigkeit des Geiſtes begünſtiget. Unwillige, unfreundliche Verwaltung ſolcher Geſchäfte, welche dieſe Art der Empfindſamkeit nicht verſtatten, und in ſofern Hang zum Zeitvertreib, d. h. zu einer ſelbſtgewählten Thätigkeit. Große Wirkſamkeit der Geſchlechtsluſt (815), eingekleidet in ſelbſttäuſchende Empfindniſſe von Hochachtung, Freundſchaft, Seelenvereinigung und Wonnegefühl — bisweilen vereiniget mit dem Gedanken der Ewigkeit und des Grabes. Stolz verheimlichter Harm bey Schwierigkeiten und Hinderniſſen der Liebe. Innige äſthetiſche und moraliſche Empfindſamkeit (822, 823). Warmer Enthuſiaſmus für Voll-

kommenheit, verbunden mit Spottgeiſt und Unduldſamkeit (821).

§. 854.

Nebenzüge (842). Seltene Fröhlichkeit — nur in der einſamen Stille und bey ſelbſtgewählten und ſelbſt angeordneten Vergnügungen. Immerwährender Wechſel von Schwermuth und übler Laune; bald verſteckt hinter gezwungene Leutſeligkeit, bald geäußert durch unfreundliches Betragen. Schnelle, unerwartete Empfindlichkeit; brennender Zorn. Dauernder Unwille gegen verachtete Perſonen; vergütende Verſöhnlichkeit gegen Freunde. Moraliſche Unzufriedenheit mit den Menſchen; philoſophiſcher Stolz. Satyriſcher Neid gegen vornehme und reiche Thoren. Kein Rangſtolz, außer da, wo er ein Mittel des Deſpotiſmus, und der Deſpotiſmus entweder ein Mittel guter Abſichten, oder ein Werkzeug der Verachtung iſt. Zurückhaltende, verachtende Schweigſamkeit gegen Unbekannte und gegen ſtumpfe oder kaltherzige Menſchen; offenherzige Geſprächigkeit gegen Freunde und gegen empfindſame Menſchen. (Bey einem mindern Grade des Verſtandes und des philoſophi-

ſchen Stolzes, wird das zuweilen eine empfindſame, moraliſche Schwatzhaftigkeit — vornehmlich in Frauen, Jünglingen und bejahrten Männern.

§. 855.

5. Das ſanguiniſche Temperament (838) iſt der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey minderer Theilnehmung der Seele als des Körpers, in einer lebhaften, jedoch weder angeſtrengten, noch groben Thätigkeit, beruhet.

§. 856.

Ein Karakter. Weichliche Leckerhaftigkeit (801, 803). Luſtige Schwelgerey; Neigung zum Tanz und überhaupt zu fröhlichen Uebungen und Bewegungen des Leibes. Fähigkeit zu Beſchäftigungen (807), welche, ohne weder Zwang und Anſtrengung, noch Geduld und Aushaltſamkeit zu erfodern, theils die Sinne und die Phantaſie, durch Mannichfaltigkeit und Lebhaftigkeit, und den Verſtand durch Neuheit und leichte Ideenverbindung, beſchäftigen; theils, durch geſehenen, oder gehofften Beyfall, die Eigenliebe vergnügen, und durch ein munteres Spiel der Nerven das Gefühl der Lebenskraft erwecken. Er-

duldſame Härte in den Ausſchweifungen der Luſt; träge Weichlichkeit in pflichtmäßigen Arbeiten. Lächerliche Ernſthaftigkeit bey Angelegenheiten des Vergnügens; Leichtſinnigkeit bey ernſthaften Geſchäften. Aeußerſte Reizbarkeit der Geſchlechtsneigungen (815); nicht ohne Einmiſchung feinerer und edlerer Gefühle. Leichtes Verlieben. Anwendung aller Künſte der Galanterie, des Witzes und der Heucheley zum Zweck der Verführung. Aeſthetiſche Sinnlichkeit (821) in einem hohen Grade, vornehmlich für das Artigſchöne in Kleidern, Geräthſchaften, Verzierungen, Luſtbarkeiten: für das Wahre der Kunſt, ſo wie überhaupt für Vollkommenheit, Wahrheit, Verdienſt und Tugend, ein gutgemeinter, geſchwätziger, voreiliger, unbeſtändiger, von falſchen unvollſtändigen Begriffen regierter und durch Eitelkeit und Nachahmung belebter, Enthuſiaſmus.

§. 857.

Nebenzüge (842). Oeftere Entſchließungen zur Weisheit und Tugend — ohne dauerhaften Erfolg. Unüberlegte Bereitwilligkeit zu allen Unternehmungen und Verbindungen, ohne Rückſicht auf Kraft, Beruf und Umſtände. Geſchwin-

de Sympathie des Schmerzes; Gutherzigkeit ohne Wohlwollen; Freundſchaftlichkeit ohne Freundſchaft; Höflichkeit ohne Zuneigung. Lobgeſchwätz ohne Hochachtung; Tadelgeſchwätz ohne Mißbilligung; Verleumdung ohne Uebelwollen. Periodiſcher Wechſel von Wärme und Kälte, von Hochmuth und Verbindlichkeit, in dem Betragen. Kargheit und Freygebigkeit, nach der verſchiedenen Gemüthsſtimmung; Habſucht mehr geäußert in Wünſchen, als in Thaten. Schneller Zorn, und ſchnelle Verſöhnung. Veränderlichkeit, Unbeſtändigkeit und Leichtſinn.

§. 858.

6. Das Böotiſche Temperament (838) iſt der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey einer mindern Theilnehmung der Seele, eine ſtarke und grobe Thätigkeit erwecket.

§. 859.

Ein Karakter. Allesvermögende Gefräßigkeit (801), ohne Wahl und Feinheit; trunkene, lärmende Schwelgerey. Hang zu ſtarken Uebungen und Bewegungen des Leibes. Erduldſamkeit und Härte, in der Luſt und in der Arbeit;

Arbeitſamkeit (807) aus Gehorſam, Zwang und Gewohnheit; ſofern der Geiſt dabey gar nicht, oder nur auf eine gemeine Weiſe beſchäftigt wird; und daher Fähigkeit zu manchen Geſchäften, (auch des gelehrten Standes), die ohne Seele verwaltet werden können, oder wohl gar ſollen. Grobe Geſchlechtsluſt (815), nicht geäußert durch Galanterie, ſondern durch plumpe Schökerhaftigkeit. Gefühl für das Schöne (821) nur da, wo es entweder durch grobe Eindrücke die Sinnen beluſtiget, oder durch Glanz und Pracht die Ueppigkeit nähret. Gänzlicher Mangel des wahren äſthetiſchen Geſchmacks, oft geäußert bald durch eine rauhe Verlachung ſeiner Freunde, bald durch barbariſche Hinderung ſeiner Unternehmungen und Werke. Mangel alles Gefühls für Wahrheit, Vollkommenheit und Tugend (823).

§. 860.

Nebenzüge (842): Stumpfer, umnebelter Verſtand. Moraliſche Fühlloſigkeit, bisweilen erweckt durch dummgutherzige Bewegungen der Menſchenliebe und des Gewiſſens. Andächtigkeit ohne Religion; Irreligion ohne Freydenke-

rey; Unglaube in der Luſt, und Aberglaube in der Angſt. Geld- und Rangſtolz. Grobes Befehlen, knechtiſches Gehorchen. Hartherzige Kargheit; ſeltene Freygebigkeit; geizige Verſchwendung; luſtige Habſucht. Heftiger Zorn befolgt von bleibendem Haß und Neid; Unfähigkeit zu ernſthaften und traurigen Empfindungen; und bey Angelegenheiten, wo dieſelben herrſchen, einfältige Stille, und entweder verdrüßliche Langeweile, oder heimliche Schökerey.

§. 861.

7. Das phlegmatiſche Temperament (839) iſt der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey einer gleich ſchwachen Wirkſamkeit der Seele und des Körpers, in der Abweſenheit aller Anſtrengung und in einem gewiſſen Zuſtande der Behaglichkeit beruhet.

§. 862.

Ein Karakter. Phyſiſches Wohlleben (801), nicht wiefern es Luſt erwecket, ſondern nur die zum Leben nothwendige Thätigkeit der Seele und des Körpers erleichtert und die Unruhe der Begierde beendigt. Gänzliche Abneigung von aller

lebhaften und mit einiger Beſchwerde verbundenen Thätigkeit des Geiſtes und des Körpers (807); ſie ſey Arbeit, oder Luſt. Mechaniſcher Fleiß in leichten, einförmigen, vorſchriftmäßigen, angewöhnten Berufsarbeiten; vornehmlich da, wo Entſchloſſenheit und Thätigkeit erfodert wird, um die Berufsarbeit zu verabſäumen, oder die Verabſäumung zu verantworten. Schlummerndes Vergnügen im gedanken- und bewegungsloſen Zeitvertreibe, den Kartenſpiel, Stadtgeklätſch, zeitkürzende Romane und politiſche Neuigkeiten ertheilen. Geſchlechtsluſt (815), ſeltner, oder öfter erweckt, nach Verhältniß des phyſiſchen Zuſtandes — nur wiefern die Befriedigung die Thätigkeit der Begierde beendigt. Aeſthetiſches Gefühl und Geſchmack (821) in keiner Betrachtung, und ein gänzlicher Mangel aller moraliſchen, patriotiſchen und freundſchaftlichen Empfindungen.

§. 863.

Nebenzüge (842). Unentſchloſſene, widerwillige, unbewegliche Abneigung von allen bedeutenden und unbedeutenden Veränderungen und Neuerungen, ſowohl in der eigenen Lebens-

weiſe, als in den Gegenſtänden des Amtes. Keine Art des Stolzes; außer einem gewiſſen leidendlichen Rangſtolz, der die angewöhnten Zeichen der Würde beybehält, und alle übliche Ehrenbezeugungen und Vorrechte annimmt; wiefern Empfindung erfodert wird, um ihre Ueberflüßigkeit einzuſehen, oder Thätigkeit und Entſchließung, um ſie abzulehnen und zu vermeiden. Phlegmatiſche Kargheit, ohne Habſucht und Wuchergeiſt. Seltener Zorn, befolgt nicht von Haß, ſondern von mißtrauiſchem Schmollen. Weder Freundſchaft, noch Feindſchaft; weder Lob noch Tadel; Zufriedenheit mit allen Menſchen und mit allen Dingen, welche das Syſtem der Ruhe nicht ſtören. Furchtſamkeit und pflichtwidrige Friedfertigkeit in Amtsverhältniſſen. Stummer Gehorſam gegen die Obern; gemächliche, für Leutſeligkeit gehaltene, Nachſichtigkeit gegen Untergeordnete. Weder Freude, noch Traurigkeit; weder Fröhlichkeit, noch Betrübniß. Albernes Lachen, niemaliges Weinen. Häusliche Stille und, in der Familie, eine mehr zulaſſende, als wohlwollende und wohlthuende Güte.

§. 864.

§. 864.

8. Das hektiſche Temperament (839) iſt der Hang zu einer Art des Vergnügens (841), welches, bey einer gleichſchwachen Thätigkeit der Seele und des Körpers, in der Linderung und Aeußerung der, in dieſem Temperamente ſtets fortwährenden, Unruhen des Gemüths und des Körpers beruhet.

§. 865.

Sein Karakter. Keine herrſchende Neigung zum phyſiſchen Wohlleben (801), außer einer durch unnatürliche Nervenreize periodiſch vermehrten Eßluſt und Leckerhaftigkeit. Keine herrſchende Neigung zu Ergötzlichkeiten; dennoch aber bisweilen eine abgeſchmackte, ausgelaſſene Luſtigkeit, bald nachher befolgt von Verdruß und mürriſcher Laune. Unfähigkeit zu aller Anſtrengung des Geiſtes und des Körpers (807). Mürriſche, eigenſinnige, kleinbedenkliche Genauigkeit und Pedanterey in Geſchäften und Anordnungen. Periodiſche Lebhaftigkeit in den Bewegungen der Geſchlechtsluſt (815). (Dieſe iſt, beſonders in dem andern Geſchlechte, bisweilen verbunden mit Ausſchweifungen der Einbildungskraft und des

Verſtandes, auch mit Harm und Neid; oder mit zudringlicher, einladender Schökerhaftigkeit.) Kein Gefühl weder für das Schöne (821) noch für das Wahre und Gute (823); außer da, wo die Sorgfalt dafür ein Stoff des Eigenſinnes iſt.

§. 866.

Nebenzüge (842). Düſternheit und Stumpfheit des Verſtandes. Gänzlicher Mangel aller mittheilenden Neigungen. Schnelle Reizbarkeit für Empfindungen der Traurigkeit und Furcht. Aengſtliche, unduldſame, Irrthumſcheue Frömmigkeit; Gottesfurcht ohne Menſchenliebe. Mißtrauen und Haß gegen Perſonen von lebhaftem Verſtande und äußerlichen Vorzügen. Empfindlicher, mißtrauiſcher, neidiſcher Rangſtolz mit ſteifen Sitten. Eigenſinniger Deſpotiſmus. Eheliche Eiferſucht. Argwöhniſche Empfindlichkeit und Aergerlichkeit; langſamer und ſchneller Zorn, bald heimlich verkränkt, bald laut, ohne alle Selbſtmacht, geäußert; langes Schmollen. Halb phlegmatiſche, halb eigenſinnige Kargheit; plumpe Eigennützigkeit; höfliche Begehrlichkeit; Habſucht mit Ungerechtigkeit; ſchüchterner Wuchergeiſt. Immerwährendes Schelten; verzerrte Höf-

lichkeit gegen Vornehme und Freunde; maulträge Schweigſamkeit gegen Unbekannte. Klatſchhafte, verläumderiſche Plauderhaftigkeit gegen Bekannte. Beſtändige Unzufriedenheit. Veränderlichkeit in Entwürfen und Liebhabereyen.

---

## Zweyter Abſchnitt.

## Von der Neigung zum Eigenthum.

§. 867.

Dieſer Abſchnitt handelt, 1) von der Natur dieſer Neigung überhaupt; 2) von dem Mißbrauch derſelben, in Anſehung des Geizes.

---

### I.

### Von der Neigung zum Eigenthum überhaupt.

§. 868.

Um zu erkennen die Natur dieſer Neigung überhaupt (867), muß man 1) ihren Grund aufſuchen; 2) ſie auflöſen in ihre Theile.

§. 869.

I. Anlangend den Grund der Neigung (868): ſo beruhet derſelbe urſprünglich in dem dürftigen Triebe nach Glückſeligkeit (790); vermöge deſſen der Menſch beſtrebt iſt nicht allein nach Genuß ſelbſt, ſondern auch nach Mitteln des Genuſſes (794, 795), und in der Erlangung derſelben Vergnügen empfindet, durch die Vorherſehung des möglichen Gebrauchs und Genuſſes ſelbſt.

§. 870.

Soll etwas ein Mittel ſeyn des Genuſſes (869): ſo muß ich es nach Willkühr behandeln können, und es, mit Ausſchließung aller andern Menſchen, in meiner alleinigen Gewalt haben. Was ſo meiner Willkühr und Gewalt unterworfen iſt, das iſt mein Eigenthum.

§. 871.

Wiefern mein Eigenthum willkührlich von mir behandelt werden kann (870): ſofern iſt es ein Theil meiner Kraft; ich fühle es als zugehörig meinem Ich oder Selbſt, und in dem innigſten Zuſammenhang mit meiner Perſon.

§. 872.

Ein ſolches Gefühl (871) habe ich 1) von meinem Körper. Ich fühle denſelben, wie mein innerliches, d. h. in dem Bezirk meiner Perſon enthaltenes, Eigenthum.

§. 873.

2) Wenn ich eine Sache ergreife und befaſſe, unmittelbar und phyſiſcher Weiſe ſie beſitze: ſo fühle ich dieſe Sache, wie hinzugefügt zu den Theilen und Kräften meiner Perſon (872): und mit dieſem Gefühl iſt verbunden das Gefühl der vollkommenſten Willkühr und Gewalt (870), die ich darüber habe. Was ich auf dieſe Art fühle, das fühle ich als mein äußerliches phyſiſches Eigenthum.

§. 874.

3) Wenn ich einer Sache, die ich nicht alſo phyſiſch befaſſen und beſitzen kann (873), z. B. eines Ackers, Beſitzer bin, vermöge der Autorität des Geſellſchaftsrechts: ſo fühle ich dieſe Sache zwar weniger unmittelbar mit meinem Körper verbunden; alſo auch nicht ſo mittelbar, als einen Zuſatz zu meiner perſönlichen Kraft (873): aber das Bild, welches ich davon in der

Phantaſie habe, wird von mir gefühlt *), wie die Sache ſelbſt, und mit dem Bewußtſeyn des willkührlichen Gebrauchs (870). Was ich auf dieſe Weiſe fühle, das fühle ich als mein äußerliches vertragmäßiges **) Eigenthum.

*) Im Grunde iſt das, was ich, das Ich, meine Seele mit mir verbunden fühle, doch allemal nur das Bild der Sache und nicht die Sache ſelbſt.

**) Das heißt, als ein Eigenthum, wobey die Zulaſſung Anderer vorausgeſetzt wird, und welches ich alſo nicht nach dem abſoluten, ſondern erſt nach dem hypothetiſchen Naturrechte erlange. Sollte nicht die communio primaeua negatiua, auf die Puffendorf durch Hobbeſens Grundſätze hingewieſen wurde, von dem ſpätern Eigenthumsrecht an Grund und Boden, den wahren Geſichtspunkt angeben?

§ 875.

Eben dieſes Gefühl (874) habe ich auch von Rechten. Denn in jedem Recht iſt enthalten das Vermögen willkührlicher Handlungen; alſo irgend eine mir entweder immer, oder nur für den Rechtsgegenſtand, zugehörige Kraft.

§. 876.

Was einem Andern — phyſiſch, oder vertragmäßig — angehört (873 — 875), das fühlt der Menſch nie als ſein Eigenthum; ſo wenig, als er den Körper eines andern rechnet zu

dem Gefühl ſeiner Perſönlichkeit (872). Wer ſich fremdes Eigenthum mit Gewalt anmaßet, der fühlt das Unnatürliche der Gewalt (617), und, in dem Beſitz, nicht jenen innigen Zuſammenhang der Sache mit ſeiner Perſon (871); ſondern vielmehr einen Drang, dieſelbe wiederum von ſich zu trennen.

§. 877.

II. Anlangend die Theile der Neigung (868). Weil in dem Gefühl des Eigenthums enthalten iſt das Gefühl von Kraft (871—875), verbunden mit der Idee des möglichen Genuſſes (869): ſo macht die Verminderung deſſelben Schmerz, und die Vermehrung Vergnügen.

§. 878.

Der Schmerz, welcher aus der Verminderung (877) des äußerlichen Eigenthums (873, 874) entſpringt, iſt wirklich nur dem Grade nach unterſchieden von dem, welcher entſpringt aus der Verminderung des innerlichen, d. h. aus der Abtrennung der Theile und Verminderung der Kräfte des Körpers (872).

§. 879.

Das Vergnügen, welches entſtehet aus der Vermehrung (877) des äußerlichen Eigenthums (873, 874), iſt offenbar ganz analogiſch dem Vergnügen, welches entſteht aus dem Gefühl des vollkommenen Zuſtandes der Theile und Kräfte des Körpers (872, 878).

§. 880.

In dem Schmerze, den die Verminderung (878), und in dem Vergnügen, welches die Vermehrung (879) des Eigenthums verurſacht, liegt der Grund von den zwey Haupttheilen der Neigung (877): Sparſamkeit und Erwerbſamkeit. Jene iſt beſtrebt, das Eigenthum zu erhalten, dieſe daſſelbe zu vermehren.

---

§. 881.

Der weiſe, tugendhafte Mann, frey von den Vorurtheilen einer überſpannten Moral (824), die den Beſitz zeitlicher Güter zur Thorheit, oder wohl gar zum Laſter macht, ſchätzt das Eigenthum als ein großes Mittel der Glückſeligkeit; jedoch nur wiefern es entweder Genuß verleihet, oder die Wirkſamkeit des Wohlwollens vermehrt.

Er iſt beſorgt, ſein Vermögen zu erhalten, und beſtrebt, es zu vermehren; und vermeidet daher nicht allein den unnützen Aufwand der Ueppigkeit; ſondern ordnet ſelbſt die Freygebigkeit und Mildthätigkeit durch männliche Grundſätze. Aber mit kluger Sparſamkeit und Erwerbſamkeit (880) verbindet er die ungezwungene Geneigtheit zu allen Ausgaben, die entweder durch das wahre Vergnügen anempfohlen, oder von irgend einer Pflicht des Wohlwollens und der Großmuth geboten, oder auch nur von den Regeln der Wohlanſtändigkeit erfodert werden. Er erträgt jeden Verluſt, den das Schickſal ihm zufügt, ohne Affekt, und ſtrebt nie nach Gewinn, zum Nachtheil ſeiner Ruhe, oder wohl gar ſeines Gewiſſens.

## II.
## Von der übertriebenen Neigung zum Eigenthum, oder dem Geize.

§. 882.

In dieſer Lehre werden 1) entwickelt die weſentlichen Eigenſchaften des Geizes; 2) geſchildert ſeine verſchiedenen Arten.

§. 883.

I. Die weſentlichen Eigenſchaften des Geizes (882). Weil der Geiz, nach Ausweiſung der in der Ueberſchrift angedeuteten Definizion, die übertriebene, d. h. tugendwidrige Neigung zum Eigenthum iſt: ſo ſind ſeine weſentlichen Eigenſchaften: übertriebene Sparſamkeit. und übertriebene Erwerbſamkeit (880). Jene wird, in dem Geize, Sparſucht, und dieſe Erwerbungsſucht genannt.

§. 884.

Die Sparſucht (883) ſchließt aus alle objektife Ausgaben, und iſt theils Genauigkeit, theils Kargheit. Jene iſt leidenſchaftlich beſtrebt, alle ſubjektif unvermeidliche Ausgaben aufs Genauſte zu beſchränken; dieſe alle ſubjektif vermeidliche Ausgaben ganz zu vermeiden.

§. 885.

Die Genauigkeit (884) iſt ſelbſtdarbend; die Kargheit iſt unmittheilend. In jener iſt allzeit dieſe, nicht allzeit dieſe in jener eingeſchloſſen. Wer genau iſt, der iſt auch karg; aber nicht umgekehrt.

§. 886.

In der Erwerbungsſucht (884) giebt es folgende Verſchiedenheiten. Aengſtliche Wahrnehmung der kleinſten Vortheile iſt Eigennützigkeit. Geſchäftige, meiſt durch ernſtlichen Fleiß unterſtützte Begierde nach größern Vortheilen, theils des Glücks, theils des Fleißes, iſt Gewinnſucht. Leidenſchaftliches, ungenügſames, ungerechtes, unternehmendes Streben nach ſolchen Vortheilen, die weder durch das Glück, noch durch Wucher des Reichthums oder der Arbeit, erlangt, ſondern theils dem Willen anderer abgenöthigt, theils durch juriſtiſch - phyſiſche Mittel erzwungen werden, iſt Habſucht. Unthätiges Verlangen nach Vortheilen iſt Begehrlichkeit.

§. 887.

Nicht in allen Arten des Geizes ſind jene Eigenſchaften (884 — 886) vorhanden; vielweniger, in allen, in einem gleichen Grade.

§. 888.

In beyden Haupteigenſchaften des Geizes (883) liegt, mit mehr oder weniger deutlichem Bewußtſeyn, zum Grunde die Idee des möglichen Gebrauchs und Genuſſes (869, 877). Eine

Ausnahme macht die abſolute Geldliebe; welche das Geld an ſich liebt, und ſogar dem wirklichen Eigenthum vorzieht, von dem das Geld nur ein Zeichen iſt; dergeſtalt, daß die Idee vom Gebrauch und Genuß mehr als verdunkelt zu ſeyn pflegt.

---

§. 889.

II. Die verſchiedenen Arten des Geizes (882) werden beſtimmt durch die Gemüthseigenſchaften, welche als Urſachen dabey zum Grunde liegen.

§. 890.

Nach dieſem Eintheilungsgrunde (889) können unterſchieden werden ſechs Hauptarten des Geizes: 1) der wahnſinnige; 2) der ſchwachſinnige; 3) der egoiſtiſche; 4) der phlegmatiſche; 5) der mürriſche; 6) der kaufmänniſche. Welche Gemüthseigenſchaften jeder Art zum Grunde liegen (889): das iſt angedeutet in der jeder Schilderung vorangehenden allgemeinen Erklärung.

§. 891.

1. Der wahnſinnige Geiz (890). Die Urſache, die ihm zum Grunde liegt, iſt beſtimmt

durch das Beywort. Sein Wahnſinn iſt eine gleichſam verliebte Raſerey für das Geld, bezeichnet durch gänzliche Vernunft- und Bewußtloſigkeit in allen Verhältniſſen, wo die Idee des Geldes eintritt. S. Plautus und Moliere.

§. 892.

Ein Karakter. Schwacher, allen Arten der Leichtgläubigkeit unterworfener Verſtand, ohne Unwiſſenheit. Gänzliche Empfindungsloſigkeit für alle Dinge in der Welt und in dem menſchlichen Leben, die nicht an die Idee des Geldes angrenzen. Die ganze Exiſtenz ungleich getheilt zwiſchen kurzen Freuden des Beſitzes, und unruhigen Gemüthsbewegungen, die theils auf die Erhaltung, theils auf die Vermehrung deſſelben abzielen. Empfindlicher Schmerz bey der kleinſten Ausgabe; kindiſche Freude über den kleinſten Gewinn. Selbſtdarbende Genauigkeit (885), bis zur Entbehrung der erſten Bedürfniſſe. Unbewegliche Kargheit (885); eiſerne Härte, ſelbſt gegen die Kinder; nicht aus frey handelnder Unmenſchlichkeit, ſondern vermöge des Wahnſinns. Entfremdung von allem Gefühl für Moral und Satyre, und eine luſtige Hinwegſetzung auch über

ihre perſönlichen Angriffe. Grundſätze, Geſinnungen, Handlungen und die ganze Lebensweiſe auf eine ganz entgegengeſetzte Art beſtimmt nach dem jedesmaligen Geſichtspunkte des Vortheils, oder Nachtheils. Lobpreiſung der Tugenden, welche ſparen; Entſchuldigung der Laſter, welche gewinnen. Geneigtheit alles zu haben (886), was nichts koſtet, und alles zu genießen, was umſonſt iſt; ohne Schätzung des Genuſſes ſelbſt. Nie ruhende Angſt vor Betrug und Diebſtahl; Mißtrauen und Argwohn gegen alle Menſchen. Liebe zum Eigenthum um des Geldes, und nicht zum Gelde um des Eigenthums willen; ohne die entfernteſte Idee des Genuſſes. Unfähigkeit, ſelbſt zu den Ausgaben, welche das Eigenthum zu ſeiner Erhaltung fodert, bis zum ſelbſtverſchuldeten Ruin der Grundſtücke. Beſtändiges Umherſehen in dem Hauſe, auf die kleinſten Gegenſtände der Erſparniß. Unbändiger Zorn gegen Kinder und Geſinde, beym mindeſten Anſchein der Verſchwendung. Unerbittliche Strenge gegen Schuldner und Diebe; verbunden mit närriſchen Zumuthungen an die Geſetze. Troſt- und ſinnloſe Wuth bey dem Verluſt. Anbetende Dankbarkeit gegen Geber von Geſchenken und

freyhaltende Uebernehmer des obliegenden Aufwandes. Komiſche Höflichkeit gegen halb verſicherte Erblaſſer. Gleich heftige Leidenſchaft bey den kleinſten Objekten des Eigennutzes, und bey den größten der Habſucht. Wucherhafte Gewinnſucht (886), ſchwer kämpfend mit der Anhänglichkeit an das baare Geld und mit der Furcht vor dem Verluſt; Unfähigkeit anders auszuleihen, als gegen aufbewahrliche Pfänder. Freude an dem gelungenen Betruge; ſchmerzliche Reue über vernachläßigte Vortheile. Beſtändige, kaum durch den Schlaf unterbrochene, Beſchäftigung mit Gedanken, Empfindungen und Handlungen, die ſich aufs Geld beziehen. Gottesfurcht ohne Menſchenverſtand, eingeſchränkt auf mechaniſche Andächtigkeit. Aengſtliche Liebe zum Leben, und alberne Selbſttäuſchung von Jugendgefühl in hohen Jahren; leichtgläubige Empfänglichkeit für Schmeicheleyen, welche dieſer Schwachheit ſpotten. Verdoppelte Lächerlichkeit im Alter. Zaghaftes Sterben, ohne Teſtament.

§. 893.

In dem wahnſinnigen Geize (892) ſind alle der Neigung angehörige Eigenſchaften (886,

887), vorhanden in dem höchſten möglichen Grade. Nur die Gewinnſucht iſt zuweilen beſchränkt durch die Furcht vor dem Verluſt, oder durch den Schmerz der Trennung von dem Gelde.

§. 894.

2. Der ſchwachſinnige Geiz (890) iſt eine kindiſche und zugleich ängſtliche Anhänglichkeit an Eigenthum und Geld; von dem wahnſinnigen Geiz (891) unterſchieden durch den Einfluß gutmüthiger Rückſichten auf Wohlanſtändigkeit und Tugend.

§. 895.

Ein weiblicher Karakter. Guter natürlicher Verſtand; richtige Grundſätze der Religion und Moral. Wohlwollen und Gutmüthigkeit gegen die Menſchen. Geſchmack an den Annehmlichkeiten des Lebens und inniges Vergnügen bey ihrem unentgeltlichen Genuß. Neigung zum Wohlleben, zum Zeitvertreib und Umgang; und — ein ausdrückliches Unvermögen, etwas von dieſen Freuden, durch den kleinſten Aufwand, zu erkaufen. Unruhe und Schmerz bey den allergeringſten unvermeidlichen Ausgaben. Stets neue Erfindſamkeit in der Kunſt zu ſparen, und eine

harte

harte, ſelbſtdarbende Genauigkeit (885), bis zur Verletzung der Geſundheit und des Wohlſtandes. Mürriſche, zänkiſche Haushältigkeit. Jammernde Troſtloſigkeit beym Verluſt. Härte gegen die Schuldner. Aengſtliche, abſchlägliche Höflichkeit bey verlangten Darlehnen, oder Beyträgen. Immerwährende Todesangſt bey der Freygebigkeit des ſonſt hochgeachteten Gatten. Stete Furcht vor Dieben. Seltene Gaſtmahle, mit zwanghaftem, komplimentreichem Ueberfluß — und heimlichem Verdruß über den Aufgang. Mitleidigkeit gegen alle Arten des Elends; und ein ſelbſt mitleidenswürdiges Unvermögen, das Mitleiden durch Wohlthaten zu befriedigen. Schwaches, dem Geize ſtets unterliegendes Wohlwollen; lächerliche Unbeträchtlichkeit in Allmoſen und Beyſteuern. Wohlfeile Freygebigkeit gegen kleine Kinder; nichts koſtende Barmherzigkeit gegen die Thiere. Zuvorkommende, unermüdliche Dienſtfertigkeit, ohne Unterſchied des Standes, in allen Arten der Beyhülfe; mit Ausnahme des Gebens und Leihens. Eigennützigkeit (886) im Handeln und Dingen; heimliche, aber nicht geſetzwidrige Gewinnſucht. Lüſterne Habſucht — vornehmlich nach Erbſchaften; jedoch ohne eine ſehr unter-

nehmende Ungerechtigkeit. Aengſtliche Gottesfurcht; fleißiges, Segenerwartendes Beten und Kirchengehen. Andächtiges Sterben, mit kleinen Geſchenken und großen, wohlthätigen Vermächtniſſen.

§. 896.

In dem ſchwachſinnigen Geiz (895) iſt die ſelbſtdarbende Genauigkeit (885) durch nichts, die Kargheit nur in einem gewiſſen Grade, beſchränkt durch jene gutartigen Gefühle (894); die Gewinnſucht (896) durch Schwäche und durch die Furcht vor dem Verluſt; die Habſucht durch Gottesfurcht.

§. 897.

3. Der egoiſtiſche Geiz (890) iſt eine, beſonders in den vornehmern Ständen, ſehr häufig wahrzunehmende ſtolze und fühlloſe Abgeneigtheit von allen Ausgaben, welche nicht erforderlich ſind für die ſelbſteigenen Leidenſchaften; namentlich der Ueppigkeit und des Stolzes. Er iſt verbunden mit allen Arten der Erwerbungsſucht (886).

§. 898.

Ein Karakter. Angebohrne Hartherzigkeit, mit Liſt und Tücken gewaffnet. Sophiſtiſche Klugheits-

moral (707) ſtatt aller Philoſophie; ſicher gemacht entweder durch Atheiſmus, oder durch vermeinten Ablaß der Sinnen-Religion. Geringſchätzung des Menſchengeſchlechts. Vornehme Liederlichkeit. Standesmäßige Ueppigkeit und Prachtliebe; fürſtlicher Aufwand in Pferden und Maitreſſen. — Geizige Einſchränkung aller pflichtmäßigen Ausgaben (885). Berechnete Kargheit gegen die Familie und gegen die Dienerſchaft. Lächerlich geringer Ehrenlohn an Aerzte und Hauslehrer. Bald verächtlich zürnende, bald grauſam ſchökernde Abweiſung mündlicher und ſchriftlicher Bitten der Armen. Entſchloſſene Unbeweglichkeit zu Beyträgen. Drohende Abfertigung der ermüdeten Gläubiger, mit dem Plane, nie zu bezahlen. Unmenſchliche Härte im Kaufen und Dingen. Vornehme Zumuthung unentgeltlicher Arbeiten und Dienſte; mit vorgeſpiegelten Hoffnungen und Ausſichten. Erpreſſende Härte gegen die Unterthanen. Grobe Eigennützigkeit (886) und Verkäuflichkeit; unverheimlichte Empfänglichkeit für Beſtechung. Unerſättliche Gewinnſucht im Wucher. Falſchheit im Spiele. Habſüchtiges Streben nach Aemtern, Pfründen und Erbſchaften.

§. 899.

In dem egoiſtiſchen Geiz (897) iſt die Kargheit durch nichts, die Genauigkeit (885) nur allein durch die egoiſtiſchen Leidenſchaften, beſchränkt; die Erwerbungsſucht (886), in allen ihren Arten, mit Liſt und Ungerechtigkeit gewaffnet.

§. 900.

4. Der phlegmatiſche Geiz (890) beruhet in einer vollendeten phlegmatiſchen Unempfänglichkeit für alle Arten des phyſiſchen, äſthetiſchen und moraliſchen Vergnügens, und in einer gänzlichen Einſchränkung auf den ruhigen Genuß des Wohllebens und der Gemächlichkeit. Die Folge davon iſt die Unterlaſſung aller Ausgaben, die außer dem Syſtem des Temperaments ſind.

§. 901.

Ein Karakter. Phlegmatiſches Temperament (861). Schwäche des Verſtandes und Kälte des Herzens. Gänzliche Unwiſſenheit über alles, was in der Welt gut und ſchön und des Begehrens würdig iſt. Empfindungsloſigkeit für alle Freuden der Freundſchaft, Wohlthätigkeit, Menſchenliebe und des guten Geſchmacks — ja ſelbſt für

die ſinnlichen Freuden, welche etwas anders ſind, als ſtilles Wohlleben (801) und Ruhe (810). Geneigtheit zu jedem Aufwande, der das Vergnügen des Eſſens und Trinkens, der Freyheit und Gemächlichkeit, und eines beweg- und gedankenloſen Zeitvertreibs befördert. Vorſätzlicher Müßiggang, mit freywilliger Entbehrung amtsmäßiger Einkünfte. Leichte Bereitwilligkeit zu beträchtlichen Ausgaben und Aufopferungen, welche, ohne das ſelbſteigene Vergnügen zu befördern, nicht anders vermieden oder vermindert werden können, als durch Thätigkeit und Entſchloſſenheit. Reichliche Hauswirthſchaft; zugelaſſene Verſchwendung der Gattin und der Kinder; ungeſtörte Betrügerey des Geſindes. Schnelle Erlaſſung großer Schulden, wenn Verdruß oder Mühe erfodert wird, ſie einzutreiben. Zufriedenheit mit den kleinſten Zinſen, bey völliger Sicherheit des Kapitals. Leidendliches Anhäufen des Geldes, ohne thätige Sparſucht (885). Statt aller Erwerbungsſucht (886) ſchlaffe Anwandlungen von Begehrlichkeit, in gähnenden Wünſchen eines Lotteriegewinnſtes, oder einer großen Erbſchaft. Stöckiſche Unbeweglichkeit zu jedem Aufwande, der außer dem Syſtem der

Ruhe iſt; Unerbittliche Verweigerung des geringſten Allmoſens und des unbedeutendſten Beytrags zu wohlthätigen Gegenſtänden. Kein Gefühl des Lebens; kein Gedanke des Todes. Weichherzig freygebiges Sterben — ohne Teſtament.

§. 902.

In dem phlegmatiſchen Geiz (901) iſt die Genauigkeit ganz gehindert durch den phlegmatiſchen Egoiſmus; die Kargheit durch eben denſelben beſchränkt; ſo wie die Gewinnſucht durch die Trägheit unterdrückt (885, 886).

§. 903.

5. Der mürriſche Geiz (890) beruhet in einem aus Lieb- und Geſchmackloſigkeit zuſammengeſetzten Mangel an Empfindung für alle moraliſche und für die meiſten ſinnlichen Freuden, welche zu Ausgaben veranlaſſen können, und in einer gänzlichen Einſchränkung auf die Freuden des gebrauchloſen Beſitzes.

§. 904.

Ein Karakter. Hektiſches Temperament (864). Schwacher von Halbwiſſenheit und Aberglauben verwirrter Verſtand, mit Anſprüchen auf vorzüg-

liche Weisheit. Mangel an Lebenskraft und Lebensgefühl. Kein Sinn für Natur und für Kunſt, für Geſelligkeit und Freundſchaft, für Vater- und Bruderliebe. Phyſiſche und moraliſche Impotenz zu allen Freuden des Lebens, welche wahren Frohſinn erfodern. Mürriſche Gemüthsſtimmung. Beſtändiges Moralgeſchwätz über die Sitten des Zeitalters und den Luxus der Stadt. Karge, unfreundliche Kinderzucht. Immerwährende Unzufriedenheit mit der Gattin und den Kindern, mit den Lehrern und Hausbedienten, und überhaupt mit allen Perſonen, deren Erhaltung oder Belohnung unvermeidliche Ausgaben verurſachet. Hochachtung gegen reiche Leute; ſchleichende Zurückziehung von Geldbedürftigen. Beſtändiges Geſpräch von Geldſachen. Auffahriſche Abweiſung der Bettler; Haß gegen die Armen überhaupt. Verdrüßliche, zankſüchtige Laune bey Zeitpunkten und Vorfällen, welche einen herkömmlichen Aufwand, oder beſondere Geſchenke veranlaſſen. Seltene, angſtvolle Gaſtmahle, mit unverborgenem Verdruß über den Aufgang. Argwöhniſche Unartigkeit gegen die freygebigere Gattin. Abneigung von allen Ausgaben (884) nur die ausgenommen, welche anempfoh-

len werden von der Liebe zum Leben. Pünktlichkeit im Bezahlen, aus Furcht vor Verpflichtungen. Stets wachende Eigennützigkeit (886); amtsmäßiger Sportelgeiſt. Gewinnſüchtiger Fleiß; juriſtiſche Unwilligkeit zu den kleinſten unbezahlten Arbeiten. *) Bedachtſamer, vorſichtiger Wucher im Ausleihen. Nothdürftige, als Rechtſchaffenheit geprieſene, Ordnung in der Verwaltung fremder Güter. Habſüchtiges, unbilliges Streben nach Aemtern und Pfründen. Lüſterne Begehrlichkeit nach Geſchenken und Vermächtniſſen. Spekulatife Gefälligkeit gegen reiche, ergiebige Leute. Unbarmherziger Neigungszwang bey der ſpekulatifen Verheyrathung der Kinder, und bey der Hinderung ihrer ſelbſteigenen Wünſche. Segenerfröhnende Andächtigkeit. Aengſtliche Liebe zum Leben; kindiſche Furcht vorm Tode; unwohlthätiges Sterben. Teſtament eines Reichen.

*) Das ſind die kleinen, elenden Menſchen, welche keinen andern Hauptzweck in der Welt haben, als Geld zu ſammeln, und ihre Berufsarbeiten nur als ein Mittel dazu behandeln. Dieſer Denkungsart gemäß, verſtehen ſie ſich zu keiner Pflicht, als für das Geld; ja auch den bezahlten Pflichten entziehen ſie ſich, wenn ſie können, mit geiziger Erſparniß der Zeit.

§. 905.

In dem mürriſchen Geiz iſt die Genauigkeit beſchränkt nur durch einen unbedeutenden, mit der Liebe zum Leben zuſammenhangenden, Egoiſmus; die Kargheit durch einige heuchleriſche Anſprüche auf Güte; die Gewinnſucht und Habſucht durch die Furcht vor den äußerlichen Folgen.

§. 906.

6. Der kaufmänniſche Geiz (890) iſt eine meiſt aus Angewöhnung entſtehende und, durch eine ausſchließende Achtung gegen das Geld, unterhaltene leidenſchaftliche Liebe zum Gewinn.

§. 907.

Ein Karakter. Große Meinung von dem Werthe des Reichthums. Mehr Freude an dem Gewinn, als Liebe zum Gelde. Hang zum Wohlleben. Glänzende Ueppigkeit; vornehme Gaſtfreyheit; Reichlichkeit in Allmoſen; gutmüthige, reichsſtädtiſche Freygebigkeit gegen die Prediger; rechtſchaffene Erkenntlichkeit gegen die Aerzte und Hauslehrer. Ueberhaupt Bereitwilligkeit zu allen an ſich nicht unverhältnißmäßigen Ausgaben, welche nicht mit dem Handel in Verbindung ſind. Genauigkeit und Kargheit (885)

allenthalben, wo die Ausgabe in Verhältniß gegen den Profit berechnet wird. Genau abgemeſſene Zehrung auf kaufmänniſchen Reiſen, bis zur Selbſtverſagung des kleinſten außerordentlichen Aufwandes; zänkiſcher Verdruß bey der geringſten Ausſchweifung aus den vorgeſchriebenen Gränzen. Sparſame Einſchränkung der Handelsbedienten; geiziger Murrſinn beym kleinſten Verluſt der Arbeit und der Zeit. Unbarmherzige Härte im Handeln und Dingen mit Fabrikanten und Handwerkern. Unerbittliche Strenge gegen inſolvente Schuldner, befolgt von lebenswierigem Haß. Komplimentreiche Höflichkeit gegen die Einkäufer; betheuernde Anpreiſung der Waaren, mit Verſicherungen von Uneigennützigkeit und Freundſchaft verziert. Neid und Mißgunſt gegen Handelshäuſer, die ähnliche Geſchäfte treiben; habſüchtige Aufmerkſamkeit auf ihre Wege und Verbindungen (886). Kleinliche Geneigtheit mit allem zu handeln, und mit allem zu gewinnen; zuvorkommende Anerbietungen freundſchaftlicher Beſorgungen: und ein ausdrückliches Unvermögen auch den allergeringſten Auftrag auszurichten ohne Bevortheilung. Pünktliche Abrechnung mit den beſten Freunden über

die kleinſten Schulden, Auslagen und Proviſionen. Eigennützige Anordnung geſellſchaftlicher Luſtbarkeiten, mit künſtlicher Einrechnung des ſelbſteigenen Antheils. Aengſtlichkeit im Spiele. Finanzmäßige Verheyrathung der Kinder.

§. 908.

In dem kaufmänniſchen Geiz (907) iſt das Weſentliche nur die Gewinnſucht und Eigennützigkeit (886). Genauigkeit und Kargheit (885) findet bey ihm ſtatt nur in den Angelegenheiten des Gewinnes (887).

Wenn man billig ſeyn will, ſo muß man eingeſtehen: daß dieſes kaum den gehäſſigen Namen des Geizes verdient; ja daß die an ſich achtungswerthe Beſtimmung des Kaufmannes die meiſten von jenen Eigenſchaften nothwendig macht.

---

§. 909.

Eine groſſe Analogie mit dem Geize hat derjenige juriſtiſche Sinn, welcher nie von ſeinen Rechten abgeht, und allenthalben Rechte zu erſchleichen bemüht iſt.

## Dritter Abſchnitt.

## Von der Neigung zur Ehre.

§. 910.

Dieſer Abſchnitt enthält, in drey Lehren: 1) eine Erörterung über die Quellen der Neigung zur Ehre, in der Natur und den Verhältniſſen des Menſchen, und über den Werth der Ehre ſelbſt; 2) die Zergliederung der Neigung in ihre Theile, mit vergleichender Hinſicht auf die Eigenſchaften des Stolzes; 3) Erklärungen und Schilderungen der verſchiedenen Arten des Stolzes.

### I.

### Von den Quellen der Neigung zur Ehre in der Natur und den Verhältniſſen des Menſchen; und von dem Werthe der Ehre ſelbſt.

§. 911.

Ehre iſt die geäußerte Anerkennung unſerer theils in Eigenſchaften, theils in Verhältniſſen

beruhenden Vollkommenheiten und der Anſprüche, welche darinnen gegründet ſind.

§. 912.

Die Ehre (911) iſt entweder vorübergehend oder bleibend. Vorübergehende Ehre iſt, nach Verſchiedenheit der Gegenſtände, Beyfall, Lob, Bewunderung. Bleibende iſt Ruf, Schätzung, Achtung, Anſehen. Jene wird erwieſen einzelnen Erſcheinungen der Vollkommenheiten (911); dieſe den Vollkommenheiten ſelbſt.

§. 913.

Die urſprüngliche Quelle der Neigung zur Ehre (910) iſt enthalten in dem durch den Glückſeligkeitstrieb (790) anempfohlnen Streben nach perſönlicher Freyheit in der Welt. Erläuterung und Beweis enthalten die folgenden §§.

§. 914.

Jede Vollkommenheit (911), ſofern ſie als ſolche anerkannt wird, iſt ein Zeichen unſerer Kraft. Folglich iſt die Meinung anderer von unſern Vollkommenheiten eine größere Meinung von unſerer Kraft, und, in dieſer Rückſicht, eine größere Sicherung unſerer perſönlichen Freyheit (913) gegen Anmaßungen und Einſchränkun-

gen. Demnach liegt der Neigung zur Ehre, als urſprüngliche Quelle, zum Grunde das meiſt nur undeutliche Streben nach perſönlicher Freyheit in der Welt.

## §. 915.

Die Wahrheit jener Ableitung (914) erweiſet ſich in folgenden Erfahrungen: 1) In dem wilden Naturſtande beruhet, augenſcheinlich, das ganze Intereſſe der Ehrbegierde in der, bald durch Leibesſtärke, bald durch den Anſchein des Reichthums oder der Macht, angekündigten Furchtbarkeit. 2) Auch in polizirten Völkern gehen alle, von dem Intereſſe der Furchtbarkeit, dem erſten Anblicke nach, weit entlegene Arten des Stolzes dennoch aus auf Freyheit irgend einer Art. 3) Das Bewußtſeyn der Ehre iſt allemal das Gefühl eines höhern Grades der Freyheit, welches Dreuſtigkeit verleihet um weniger zu fürchten, und Kühnheit um mehr zu wagen.

---

## §. 916.

In der bürgerlichen Verfaſſung verliert die Ehre ſehr viel von ihrem urſprünglichen Werthe (914); weil die perſönliche Freyheit hier ihre

Sicherung erwarten ſoll von den Geſetzen: anſtatt daß ſie in dem wilden Naturſtande behauptet wird durch die perſönliche Kraft, und eben darum abhangt von Furchtbarkeit und Anſehen (912 — 915).

§. 917.

Die Folge dieſes Verhältniſſes (916) iſt, daß die Ehre, in der bürgerlichen Verfaſſung, im Ganzen mehr eitles Vergnügen gewährt, als gründlichen Vortheil.

§. 918.

Die einzigen Vollkommenheiten, welche auch in der bürgerlichen Verfaſſung (917) eine wahre Unabhängigkeit gewähren, ſind Rechtſchaffenheit und Tugend. Sie werden gefürchtet, ſelbſt von denen, die ſie nicht lieben. Alle andere Vorzüge gelten meiſtentheils nur bittweiſe; ſofern die Menſchen gerecht ſeyn, oder auch nur Gunſt erzeigen wollen.

§. 919.

So beſteht alſo, mit jener Ausnahme (918), der Werth der Ehre größtentheils nur in Freuden der Eigenliebe (ſ. §. 952). Jedoch verleihet, obwohl zum Theil in unbedeutenden Verhältniſſen,

jede Art der Ehre eine gewiſſe Art der Frey-heit (915).

§. 920.

Die Ehre iſt, als eine Sache des Naturtriebes (913), der Tugend, an ſich, gleichgültig; und wird mithin von der Sittenlehre eben ſo wenig unterſagt, als geboten, ſondern nur eingeſchränkt durch die Regeln der Pflicht. Die Rechtſchaffenheit wird von ihr geboten, als ein Gegenſtand der Selbſtachtung, nicht der Ehre. Empfohlen wird von ihr die Ehrbegierde, welche auf Rechtſchaffenheit ausgeht (918), als eine Uebung der Selbſtachtung; unbedeutendere Ehrbegierde, nur ſofern ſie jene Ehrbegierde übt.

§. 921.

Der weiſe Mann mäßigt die, zumal in der bürgerlichen Verfaſſung (916), ſo ſehr mißgeleitete Neigung zur Ehre: 1) durch eine vernünftige Einſchränkung auf ihren allein wichtigen Gegenſtand (918); 2) durch philoſophiſche Zergliederung der Vortheile, die ſie in der Welt verſchafft (919), und der Menſchen, die ſie entweder geben, oder verweigern.

## II.

## Von den Theilen der Neigung zur Ehre; mit vergleichender Hinſicht auf die Eigenſchaften des Stolzes.

§. 922.

Außerhalb den Schranken der Weisheit (921) und der Pflicht (920) wird die Neigung zur Ehre Stolz genannt; in der allgemeinen Bedeutung. Die beſondere Bedeutung ſ. §. 946.

§. 923.

Die Neigung zur Ehre läßt ſich auflöſen in gewiſſe Haupteigenſchaften, die gleichſam ihre Beſtandtheile ſind (910). Wie jede derſelben in der höhern und in der niedern Tugend (765) geſtaltet, und in dem Stolze beſchaffen iſt: das zeigen die folgenden §. §.

Daß das nur logiſche Abſonderungen ſind und daß, in der Neigung ſelbſt, die hier geſonderten Theile ſehr genau mit einander zuſammenhangen: das verſteht ſich wohl ohne meine Erinnerung.

§. 924.

1. Als weſentliches Bedingniß einer Neigung zur Ehre, in dem menſchlichen Karakter, wird

vorausgeſetzt die Schätzung der Ehre überhaupt, als eines Mittels der Glückſeligkeit (913).

§. 925.

Die höhere Tugend ſchätzt die Ehre nach dem §. 921 angegebenen Maaßſtabe. Die niedere meint ſie, als etwas Irdiſches, nicht ſchätzen zu dürfen. Außerdem entſteht die gänzliche Geringſchätzung der Ehre, (924) entweder aus Uebersättigung des Stolzes, oder aus Verachtung des Menſchengeſchlechts, oder aus ehrloſen Laſtern und Leidenſchaften, oder aus phlegmatiſcher Selbſtgenugſamkeit.

§. 926.

Derjenige irdiſche Sinn, welcher, leer an richtigen Grundſätzen und unfähig jener philoſophiſchen Rückſichten und Zergliederungen (917, ff. 921), die Ehre übermäßig ſchätzt, wird Eitelkeit *) genannt.

*) Dies iſt die beſondere Bedeutung des Worts: in der allgemeinern pflegt man auch andern Theilen des Stolzes, z. B. dem Ehrgeiz, der Prahlerey, der Eigenliebe, den Namen der Eitelkeit zu geben; wenn ſie eine übertriebene Schätzung der Ehre zum Grunde haben.

§. 927.

2. Jeder Menſch, ſofern er die Ehre überhaupt ſchätzt (924), macht Anſpruch darauf, kraft irgend einer Vollkommenheit, der er ſich bewußt iſt.

§. 928.

Die höhere Tugend macht, ernſtlich, keinen Anſpruch (927), als auf rechtliche perſönliche Freyheit, und mit ihr erkennt der Weiſe, auch in ſich ſelbſt, keine weſentliche Vollkommenheit, als die Menſchheit, und Rechtſchaffenheit (918). Die niedere Tugend findet ſelbſt in dieſen Eigenſchaften kein Verdienſt: ſie erlaubt ſich überhaupt weniger Anſprüche auf Eigenſchaften, als auf Verhältniſſe (ſ. §. 959).

§. 929.

Der Stolze macht Anſprüche auf nichtige Ehre und gründet dieſelben auf nichtige Vollkommenheiten (928). Wenn das Gefühl der letztern dunkel iſt und nur in einem unzergliederten Gefühl von der Wichtigkeit ſeiner Perſon überhaupt beruhet: ſo wird es Dünkel genannt. Hat es, in dem Bewußtſeyn einzelner Vorzüge,

die Deutlichkeit einer Meinung: dann heißt es Einbildung.

Das Gefühl, welches der Menſch von ſeiner ganzen Perſon hat, iſt allzeit undeutlich: die Vorſtellung von einzelnen Vollkommenheiten, ſie ſey objektif, oder ſubjektif, gegründet, oder ungegründet, pflegt meiſtens deutlich zu ſeyn. Sofern alſo der Stolze ſich einzelner Vollkommenheiten bewußt zu ſeyn glaubt, ſofern iſt er eingebildet: wenn er aber ſeine ganze Perſon vollkommen denkt; dann iſt es Dünkel. Daher macht der Dünkel den ganzen Menſchen ſtolz; die Einbildung läßt nur einzelne Vorzüge, nicht die Vorzüglichkeit der ganzen Perſon, fühlen. Jener hat eine vollendete Selbſtgenugſamkeit zur Folge; dieſe, (vorausgeſetzt daß ſie wirklich ſelbſttäuſchend iſt, ſ. §. 930), macht ſelbſtgenugſam nur in Anſehung derjenigen Vollkommenheiten, welche ſie zum Gegenſtande hat. Im übrigen kann der Dünkel ſich eben ſowohl auf Naturgaben, als auf erworbene Vorzüge, und die Einbildung ſich eben ſowohl auf erworbene Vorzüge, als auf Naturgaben beziehen: es kommt nur darauf an, ob der Menſch ſeine ganze Perſon, oder eine einzelne Eigenſchaft vorzüglich glaubt. Dieſes Letztere über die in Eberhards Synonymik gegebene Wortbeſtimmung.

## §. 930.

Die Einbildung (929) iſt von zweyerley Art. Der Eingebildete hat entweder eine übertriebene Meinung von ſeinen Vollkommenheiten ſelbſt; oder nur von der Meinung, die andere davon

haben. In dem erſten Falle fodert er die Ehre als eine rechtliche Gebühr, und wird, wenn man ſie ihm nicht erweiſet, beleidigt: in dem andern erwartet er ſie von der Täuſchung, und wird durch die verfehlte Erwartung nur, in ſtillem Verdruß, befremdet.

### §. 931.

Die erſte Art der Einbildung iſt ſeltner, als die andere (930): ſie findet ſich nur in einigen Arten des Stolzes. Oft liegt, hinter dem Anſchein der ſelbſttäuſchenden Einbildung, verborgen ein kränkendes Bewußtſeyn der Unwürdigkeit.

Daher iſt die gewöhnliche Definizion des Stolzes: eine allzugroße Einbildung von den ſelbſteigenen Vollkommenheiten: ſofern damit ein allgemeines Merkmal geſetzt werden ſoll, ganz unrichtig. Es giebt jedoch Arten des Stolzes, zu denen die ſelbſttäuſchende Einbildung weſentlich gehört; ſ. z. B. §. 983.

### §. 932.

Der Stolze pflegt darum gern vorzuſpiegeln eine große Meinung von ſeinen Vollkommenheiten (931), beſonders von denen, welche in Eigenſchaften beruhen; weil er meint, das Selbſt-

gefühl werde für einen Beweis gelten, daß er ſie wirklich beſitze.

§. 933.

3. Der Menſch hält, natürlicher Weiſe, diejenige Vollkommenheit, auf die er ſeine Anſprüche gründet (927), an ſich ſelbſt und ihrer Gattung nach, für etwas Wichtiges.

§. 934.

Der Stolze hält allzeit die Vollkommenheit, die er ſelbſt — entweder beſitzt, oder ſich einbildet, oder ſich einzubilden vorgiebt (930, 932), für die alleinwichtige in der Welt; (z. B. der Gelehrte die Gelehrſamkeit, der Edelmann den Adel); und glaubt, daß derſelben allein Ehre gebühre. Das iſt der wahre Begriff der Pedanterey.

Alles, was ſonſt, dem Sprachgebrauche nach, Pedanterey genannt wird, iſt davon die Folge.

§. 935.

4. Die Ehre wird nicht leicht zugeſtanden auf bloße Anſprüche (927): ſie will erworben ſeyn, wie das Geld, durch eine gewiſſe Anſtrengung.

§. 936.

Dieſe Schwierigkeit die Ehre zu erlangen (935), ſetzt die Neigung in ihre wahre Thätigkeit: und daher die Ehrbegierde.

§. 937.

Die höhere Tugend begehrt die Ehre (936) mit eben der weiſen Mäßigung, mit der ſie dieſelbe ſchätzt (921); aber auch zugleich mit derjenigen Rechtſchaffenheit, welche Verkleinerung, Zurückſetzung und vordringende Gewalt völlig ausſchließt. Die niedere Tugend hält die Ehrbegierde für ſündlich.

§. 938.

Die theils unmäßige, theils ungerechte Ehrbegierde (937) des Stolzen wird Ehrgeiz genannt. Weil derjenige Ehrgeiz, welcher mehr auf Lob, oder Bewunderung, als auf Achtung und Anſehen (912) ausgehet, in einem hohen Grade der Eitelkeit (926) beruhet: ſo wird er ſelbſt Eitelkeit genannt.

Gegen die Analogie des Geldgeizes, wird das Wort Ehrgeiz nie gebraucht von dem Streben die Ehre zu bewahren, ſondern nur von dem Streben ſie zu erlangen. Für jenes gilt das Wort Stolz, in der beſondern Bedeutung; vergl. §. 922 und 946.

§. 939.

5. Das natürliche Mittel der Ehrbegierde (935, 936) iſt die Ankündigung derjenigen Vorzüge, auf welche ſich ihre Anſprüche gründen.

§. 940.

Die höhere Tugend will nie den Schein von Vollkommenheiten, die ſie nicht beſitzt; und indem ſie die, welche keinen weſentlichen Werth haben, weder ausſtellt, noch verbirgt; kündigt ſie, mit Bewußtſeyn und Abſicht, keine Vollkommenheit an (939), als die Rechtſchaffenheit und die dem Menſchen beywohnende perſönliche Würde (921). Die niedere Tugend meint ihre Vollkommenheiten, beſonders die welche in Eigenſchaften beruhen, verbergen zu müſſen.

§. 941.

Theils lügenhafte, theils unkluge Ankündigung von Vorzügen (939) iſt, in dem Karakter des Stolzes, die Prahlerey.

§. 942.

Die Prahlerey (941) zeigt ſich 1) in Handlungen; und iſt, nachdem die Vollkommenheit wahr, oder erdichtet iſt, entweder Oſtenta-

zion*), oder Großthun: 2) in Reden; und wird, wenn dieſe, an ſich, in der Wahrheit beruhen, Ruhmredigkeit, wenn ſie Erdichtungen, oder Uebertreibungen enthalten, Großſprecherey genannt.

*) Ich wünſchte hier ein teutſches Wort: aber es iſt mir keines bekannt. Im alltäglichen Leben würde man das allgemeinere Wort Prahlerey gebrauchen; wiewohl dieſes eigentlich eben ſo gut auf Wahrheit, als auf Vorſpiegelung hinweiſet. Oſtentazion aber iſt die Ausſtellung von Vollkommenheiten, die einer wirklich hat; und darinn eben unterſcheidet ſie ſich von dem Großthun. Was ein Reicher thut, um ſeinen Reichthum bemerklich zu machen, das iſt Oſtentazion: wenn einer, der nicht reich iſt, z. B. in ſeiner häuslichen Einrichtung u. ſ. w. einen großen Reichthum vorſpiegelt, ſo nennt man ihn einen Großthuer.

## §. 943.

Weil die Ruhmredigkeit einen an ſich wahren Grund hat (942): ſo prahlt ſie mehr mit Eigenſchaften; z. B. Leibesſtärke, Talent; die Großſprecherey aus der entgegengeſetzten Urſache (942) mehr mit Handlungen, Begebenheiten, Verhältniſſen: z. B. Heldenthaten, Reichthum, vornehmen Verbindungen. Denn die Eigenſchaften der Menſchen ſind mehr bekannt, als ihre Handlungen, Begebenheiten und Verhältniſſe.

§. 944.

6. Eine weſentliche Eigenſchaft der Neigung zur Ehre iſt, das Beſtreben ſie zu bewahren und zu behaupten. Vorausgeſetzt wird dabey das, was man Ehrgefühl nennt.

Zu dem Ehrgefühl gehört auch die Schamhaftigkeit.

§. 945.

Welches die Gegenſtände des Ehrgefühls (944), in dem Karakter der höhern Tugend, ſind: das ergiebt ſich aus dem Obigen. Die niedere Tugend meint ſogar Beſchimpfungen, auch ohne einen höhern Zweck, ertragen zu müſſen.

§. 946.

Uebertriebene Reizbarkeit des Ehrgefühls (944), ohne Unterſchied der Gegenſtände (945); verbunden mit zornig aufbrauſender, oder auch heimlich verkränkter Empfindlichkeit und mit der ſtets wachenden Beſorgniß, ſich allenthalben etwas zu vergeben, iſt Stolz in der beſondern Bedeutung (922) *). In der letztern Rückſicht hangt der Stolz (in der beſondern Bedeutung) zuſammen mit der Pedanterey **) (934).

*) Was ich hier, in der beſondern Bedeutung, Stolz nenne, das weiſet allzeit auf etwas Fehlerhaftes hin.

Wo daher die Reizbarkeit des Ehrgefühls einen wichtigen Gegenſtand hat, z. B. Rechtſchaffenheit und Freyheit: da wird ein Beywort nöthig, z. B. edler, rechtmäßiger Stolz, um den Begriff des Fehlerhaften zu entfernen.

**) Wirklich liegt in dem Begriffe der Pedanterey dieſes Beydes: 1) die Meinung, daß die Vollkommenheit, welche der Gegenſtand des Stolzes iſt, ihrer Art nach, höchſt wichtig ſey; 2) die größte Pünktlichkeit in der Schonung und Behauptung derjenigen Ehre, welche davon, als ein Recht, erwartet wird. Aber der andere Theil des Begriffs iſt enthalten in dem erſten.

§. 947.

7. Eine Folge der Neigung zur Ehre iſt das Vergnügen an ihrem Genuß.

§. 948.

Die höhere Tugend ſchätzt und geſteht das Vergnügen der Ehre (947), wie jeden andern erlaubten ſinnlichen Genuß (824); zergliedert aber, indem ſie es genießt, und denkt. Die niedere macht ſich über dieſes Vergnügen ſelbſtbüßende Vorwürfe.

§. 949.

Wenn das Vergnügen in dem Genuſſe der Ehre (947) berauſchend und überhebend iſt: ſo wird es, nach der Verſchiedenheit des Gegenſtan-

des *), entweder Selbſtgenugſamkeit (Suffiſance), oder Hoffarth genannt. Iſt es mehr ſüß und kindiſch: dann gebraucht man, auch hier, das Wort Eitelkeit (926).

*) Selbſtgenugſamkeit zeigt die Eigenſchaft eines Stolzen an, der in dem Bewußtſeyn der Ehre, die er — vielleicht nur ſeiner Meinung nach, erreicht hat, alles empfindet, was zu ſeiner Vergnügung oder Befriedigung erfodert wird. Hoffarth iſt ein ſpezielleres Wort und bezieht ſich auf den Genuß der Art von Ehre, welche der Hoheit und dem Reichthum angehört und die Berauſchung insbeſondere durch Glanz und Pracht offenbahret. Der Genuß der Eitelkeit (in der gegenwärtigen beſondern Bedeutung, vergl. §. 926, 938), iſt ein ſehr ſinnlicher und, wenn ich ſo ſagen darf, ein leckerhafter Genuß: und wie ſich, bey der Tafel, der weichliche Lecker verhält zu dem ſoliden Eſſer: ſo verhält ſich, bey dem Bewußtſeyn der Ehre, der Eitle zu dem Selbſtgenugſamen. Die Selbſtgenugſamkeit grenzt nahe an den Hochmuth (ſ. §. 958), und beſonders an die Arroganz (§. 955) und wird, z. B. im Gelehrten, ſehr leicht inſolent: die Eitelkeit iſt näher mit der Eigenliebe verwandt und pflegt nur lächerlich zu ſeyn.

§. 950.

8. Indem der Menſch ſich bewußt iſt ſeiner Vollkommenheiten (927), und dabey des Vergnügens, welches ſie ihm, mittelſt der Ehre (947) verſchaffen: ſo wird er ſich inſofern, ſelbſt ein Gegenſtand des Wohlgefallens.

§. 951.

Mit der höhern Tugend zergliedert der Weiſe ſeine Vollkommenheiten und findet, daß ſie, mit alleiniger Ausnahme der Rechtſchaffenheit und Tugend, nichts ſind als Gaben der Natur, oder des Glücks. Seine einzige Selbſtzufriedenheit iſt die moraliſche (§. 283). Die niedere Tugend geſteht ſich keine Vollkommenheit zu, weil ſie das Selbſtmißfallen für eine Pflicht der Demuth hält.

§. 952.

Kindiſches, zumal auf unbedeutende Vollkommenheiten gegründetes, Wohlgefallen an der ſelbſteigenen Perſon (951), verbunden mit ſelbſtſchmeichelnder Nachſichtigkeit und Unempfänglichkeit für den Tadel, iſt, in dem Karakter des Stolzes, die Eigenliebe.

§. 953.

9. Das Bewußtſeyn der ſelbſteignen Vollkommenheiten und der dadurch erlangten Ehre (927, 952), läßt den Menſchen fühlen einen höhern Grad der Freyheit (915); und dieſes Gefühl ertheilt in den Verhältniſſen, in denen die Art der Vollkommenheit und Ehre gilt,

mehr Unbefangenheit und Dreuſtigkeit im Handeln.

§. 954.

Die höhere Tugend tritt, bey unbedeutenden Gegenſtänden der Ehre, lieber mit Beſcheidenheit zurück, als hervor: aber deſto freyer fühlt ſie ſich (953) in der Menſchheit und Rechtſchaffenheit. Die niedere hat auch für dieſes Gefühl weniger Sinn und Kraft.

§. 955.

Die Unart eines Stolzen, der ſich unbefugte Freyheiten erlaubt, oder, in minder wichtigen Gegenſtänden, befugte ſehr ernſthaft behauptet, iſt Anmaaßlichkeit (Arroganz).

§. 956.

10. Eine unvermeidliche Folge des Bewußtſeyns der ſelbſteigenen Vollkommenheiten (927) und der dadurch erlangten Ehre (952), iſt die Vergleichung mit andern, die dieſe Art der Vollkommenheit und Ehre nicht beſitzen; und das Gefühl der ſelbſteignen Vorzüglichkeit.

§. 957.

Der Weiſe erwehrt ſich, nach den Grundſätzen der höhern Tugend, weder dieſer Ver-

gleichung (956), noch des für ihn vortheilhaften Reſultats: aber er dähnt die Vergleichung nicht aus auf die ganze Perſon, und erhebt mithin ſeine Perſon nicht über die Perſon Anderer. Die niedere Tugend wird durch eine theils affektierte, theils ihrer Kraftloſigkeit natürliche Demuth, in gewiſſen Verhältniſſen oft niedrig.

§. 958.

Der Thor leitet jene Vergleichung (956) hin zur Geringſchätzung Anderer; indem er, um einzelner Vorzüge willen, ſeine ganze Perſon über ihre Perſon erhebt, und bald unfreundlich, bald unhöflich jedes Verhältniß vermeidet, in welchem ſie ihm ſich nähern und er ihnen gleichgeſtellt zu ſeyn ſcheint. Das iſt der wahre Begriff des Hochmuths. *) Er hangt ſehr nahe zuſammen mit dem Dünkel (929) und mit der Selbſtgenugſamkeit (949).

*) Der Hochmüthige will ſich nicht gern gemein machen: hieher gehört, z. B. in dem Adelſtolz die Zurückziehung von nicht reinen Geſellſchaften.

## III.

## Von den verſchiedenen Arten des Stolzes.

§. 959.

Die Arten des Stolzes (910) ſind nicht unveränderlich beſtimmt: es giebt derſelben ſo viele, als es geſchätzte Vollkommenheiten giebt, in der Denkart jedes Zeitalters.

Es verdient bemerkt zu werden, daß dieſe Vollkommenheiten theils Eigenſchaften, theils Verhältniſſe ſind.

§. 960.

In dem jetzigen Zeitalter gelten als Vollkommenheiten (959) vornehmlich: Herzhaftigkeit, Macht, Freyheit, Reichthum, Rang und Geburt, Aeußerliches, Talente, Wiſſenſchaft, Weisheit und Tugend. Daher zehn Hauptarten des Stolzes: 1) der Ritterſtolz, 2) der ariſtokratiſche, 3) der demokratiſche Stolz; 4) der Geld- und Kaufmannsſtolz; 5) der Rang- und Adelſtolz; 6) der Weiberſtolz; 7) der Genieſtolz; 8) der Schulſtolz; 9) der philoſophiſche, 10) der moraliſche Stolz.

Es giebt noch eine ſonderbare Art des Stolzes, bey der der Menſch ſich die Vorzüge der größern oder kleinern

LB Coburg

kleinern Geſellſchaft, zu der er gehört, wenn auch nicht als ein perſönliches Verdienſt, doch als ein Recht zu Anſprüchen, zueignet. Das merkwürdigſte Beyſpiel iſt der Nazionalſtolz: was ſonſt hieher gerechnet werden könnte, ſind Analogien davon. — Z. B. der Stolz, den man zuweilen in den Armeen kriegeriſcher Staaten, ſiehet; der Stolz großer Handelsplätze gegen kleinere; der Bankiers, (wenn ſie auch nicht reich ſind), gegen die Waarenhändler; der ſo genannten Philoſophen gegen die Gelehrten; der Praktiker, (wenn ſie ſich auch durch nichts auszeichnen), gegen die Theoretiker — und umgekehrt; ferner der Anhänger einer neuberühmten Sekte gegen die, welche nicht dazu gehören. Man findet den Geiſt dieſes Stolzes ſogar in Handwerkszünften. Seine Aeußerungen kommen dem Ritterſtolz am nächſten.

### §. 961.

Dieſe verſchiedenen Arten des Stolzes (960) haben, von den in der II. Lehre aufgeführten Eigenſchaften, nicht alle einen gleichen Antheil.

---

### §. 962.

1. Der Ritterſtolz (960). Sein Gegenſtand iſt die Art der Herzhaftigkeit, welche Bravur genannt wird, und, bey einem äußerſt reizbaren, durch Leibesſtärke unterſtützten Ehrgefühl, eben ſo fertig iſt zur Vertheidigung und

Rache, als aufgelegt, ſich überall entweder bedroht, oder beleidigt zu glauben.

§. 963.

Die vornehmſten Züge des Ritterſtolzes (962) ſind: Eine ausſchließend hohe, mit mancherley Grundſätzen und Gefühlen verwebte, Meinung (926) von der ritterlichen, d. h. an die Bravur geknüpften Ehre. Große Anſprüche (929) auf Auszeichnung, theils vermöge des Standes, theils vermöge der ſich ſelbſt fühlenden Kraft. Ehrſüchtige (938) Geneigtheit zu Händeln. Mehr Ruhmredigkeit, als eigentliche Großſprecherey (941). Marzialiſcher Aufzug und Anſtand. Stolze und rachgierige Empfindlichkeit gegen den kleinſten Anſchein von Beleidigung (946). Irrſinnige Schwermuth bey nicht genugſam gerochener Ehrenkränkung. Rückſichtloſes Hinwegſetzen über Grundſätze und Verhältniſſe, welche die rächenden Leidenſchaften beſchränken. Große Anmaaßungen (955) von Willkühr und Unabhängigkeit; ausgenommen da, wo die Unterordnung ritterlich und rechtlich und in ſofern von dem Ehrgefühl ſelbſt vorgeſchrieben iſt. Viel Sinn für die Art des

Edelmuths, welche mit Bravur vertheidigt, rettet, beſchützt. Wegwerfender Hochmuth (958) gegen Feigherzige. Jovialiſche Gutherzigkeit und treue Freundſchaft gegen Gleichgeſinnte und Verbündete.

§. 964.

Der Soldat allein hat den Ritterſtolz (963) aus rechtlicher Neigung. Der Edelmann hat ihn oft nur aus Nothwendigkeit, und der Student *) allzeit aus Muthwillen.

*) Offenbar iſt der Stolz der ſogenannten Renommiſten, welcher auf einigen teutſchen Univerſitäten von Zeit zu Zeit ſehr ernſthafte Auftritte ſehen läßt, eine Abartung des Ritterſtolzes. Es hat mir immer geſchienen, daß urſprünglich nichts weiter dabey zum Grunde liege, als ein durch Ton und Nachahmung anempfohlner, ſeine ernſthaften Folgen gedankenlos überſehender Muthwille; der ſich den Spaß erlaubt dieſe ritterliche Rolle einige Jahre zu ſpielen, und in ſeiner trunkenen Selbſtvergeſſenheit, mit dieſem Spiele andere ehrliche Leute beunruhiget. — In dem Soldaten verdient wohl der Ritterſtolz, mit wenigen Einſchränkungen, das größte Lob.

§. 965.

2. Der ariſtokratiſche Stolz (960). Sein Gegenſtand iſt Macht; um Herrſchaft, irgend einer Art, (ſ. §. 968), entweder zu erlangen,

oder zu behaupten und zu zeigen. Daher ſind ſeine Grundeigenſchaften Herrſchſucht und Despotiſmus.

Ich habe wohl nicht nöthig anzumerken, daß ich das Wort: ariſtokratiſch: hier nicht in der eigentlichen, politiſchen Bedeutung nehme.

§. 966.

1. Die Herrſchſucht des ariſtokratiſchen Stolzes (965), beruhet in Dünkel und Einbildung, theils von Eigenſchaften, theils von Verhältniſſen, welche das Vorrecht zu herrſchen begründen ſollen; und in einem vollendeten Egoiſmus, der andere zur Unterwürfigkeit gemacht und der Freyheit unfähig glaubt. Sie iſt ehrgeizig mit Eiferſucht (938), eiferſüchtig mit Liſt und Gewalt; dreuſt und anmaaßend (955) mit Hochmuth (958), ſo lange ſie der Gewalt gewiß iſt; *) argwöhniſch, furchtſam bey dem geringſten Anſchein der Bedrohung und des Widerſtandes.

*) Die Furchtſamkeit iſt ein Hauptzug in dem ariſtokratiſchen Karakter. Eine Folge davon iſt die Geneigtheit überall das Argumentum a tuto geltend zu machen. Alles, was ſeinen Grundſätzen und Anſprüchen nur entfernt in den Weg zu treten ſcheint, das will er

lieber ſogleich ganz vernichtet ſehen. Hat auf dieſe Art die Philoſophie ſelbſt hin und wieder gelitten: ſo war es doch oft auch die Schuld der Philoſophen.

§. 967.

b. Der Deſpotiſmus des ariſtokratiſchen Stolzes (965) iſt entweder geſtützt auf Härte des Karakters und Grobheit der Sitten: und dann iſt er ungerecht mit kaltem Blute, tyranniſch im Affekt; ſtets eigenſinnig und mürriſch und beſeſſen von einem nie ruhenden Plagegeiſt; fähig der größten Ungebührniſſe, unfähig der Reue und Vergütung; rachgierig und ſtrafluſtig mit Schadenfreude, wenn auch nicht immer gewachſen dem herzhaften Widerſtande der Rechtſchaffenheit. Oder er beruhet nur in Eitelkeit und Vorwitz: und dann iſt er pedantiſch aufmerkſam (946) auf die kleinſten Rechte ſeiner gebietenden Perſon; kindiſch bedacht Autorität zu zeigen; ſchnell in Anordnungen, diktatoriſch im Befehlen und Verbieten; voreilig in Verweiſen, leidenſchaftlich in der Beſtrafung. In beyden Arten bezeichnet ihn 1) die Thorheit, mit Gewalt durchzuſetzen alle ſeine theils lächerlichen, theils ungerechten Ideen, und jede von ſeinem Willen abweichende Handlung, ohne Rückſicht

auf moraliſche und juriſtiſche Geſetzlichkeit, zu betrachten als eine Art von Majeſtätsverbrechen; 2) die Ungerechtigkeit, bey der Verfolgung und Beſtrafung nicht nach objektifen Gründen, ſondern nach dem ſubjektifen, bloß individuellen Mißfallen zu handeln.

§. 968.

Es giebt des ariſtokratiſchen Stolzes ſo vielerley Arten (965), als es Verhältniſſe giebt, in denen Herrſchſucht und Deſpotiſmus (967) ſtatt findet: z. B. im Staate und in der Kirche; in der Gelehrſamkeit und Litteratur; in der Philoſophie und Moral; in den Künſten und in dem Geſchmack; in kollegialiſchen und Privatverhältniſſen; in dem geſellſchaftlichen und häuslichen Leben. Auf alle dieſe Gegenſtände des ariſtokratiſchen Stolzes laſſen ſich anwenden die obigen Lehrſätze, Eintheilungen und Karakterzüge (965 — 968).

§. 969.

3. Der demokratiſche Stolz (960). Sein Gegenſtand iſt die Freyheit. Herrſchaft über andere iſt ſein Zweck, nur ſofern er Geſetze und Verfaſſungen will, die ihm keinen Zwang an-

thun. Jedoch geht er, mit etwas Witz und Feuer, leicht in den ariſtokratiſchen (965) über.

§. 970.

Weſentliche Züge des demokratiſchen Stolzes (969) ſind: Eine eigene Art des Dünkels (929), der jede Unterordnung als ehrwiedrig fühlt; Mangel an Sinn für Rechte und Verbindlichkeiten; Wohlgefallen an Unordnung. Neidiſches Mißfallen an den Vorzügen derer, denen er untergeben iſt, und ein davon abhangender feindſeliger und ſchadenfroher Haß gegen ihre Perſon: dieſer Haß eingekleidet in Unzufriedenheit mit ihrem Verfahren und geäußert in Empfindlichkeit (946) gegen ihre unbeleidigendeſten Handlungen. Pedantiſches Dringen auf Gleichheit (934), ohne Erwägung der Zwecke. Anmaaßungen aller Art. Geneigtheit, den Obern, zumal wenn ſie niedergedrückt ſind, ihren, wirklichen oder vermeinten, Hochmuth zu erwiedern. Verachtung derer, die in der Unterordnung verbleiben.

Es giebt eben ſo vielerley Arten des demokratiſchen Stolzes, als es Arten des ariſtokratiſchen giebt (968).

§. 971.

4. Der Geld= und Kaufmannsſtolz (960). Sein Gegenſtand iſt das Geld. Sein Grund iſt nie durchdachte, ſondern gedankenlos angenommene Vorausſetzung, daß das Geld das Alleinwichtige ſey in dem menſchlichen Daſeyn.

§. 972.

Ein Karakter. Außer der Wiſſenſchaft und Klugheit des Gewinns, bey einigen Liebhaber-Kenntniſſen, ein gänzlicher Mangel an Grundſätzen, Einſichten und Geſinnungen. Ausdrückliche Unbekanntſchaft mit allen geldloſen Vorzügen der Menſchen. Stumpfe Fühlloſigkeit gegen Moral und Satyre. Verworrene Logik, verdorbener Geſchmack. Beſtändiger Umgang mit dem Gedanken des Geldes; immerwährendes Geſpräch von dahin einſchlagenden Dingen. Wahre Verehrung gegen Kapitaliſten; vortheilhafte Meinung von minder Wohlhabenden, die ſich zum Reichwerden gut anlaſſen. Freundſchaft und willkührliche Familienverbindung nur mit reichen Leuten, und ein theils unbemerkender, theils entſchuldigender Indifferentiſmus gegen ihre größten Laſter. Strenge Sittenlehre über

Unbegüterte; gedankenloſer Spott über ihre Verlegenheiten und Sorgen. Mehr Dünkel als Einbildung (929). Kein Ehrgeiz (938), außer dem, welcher ſich auf das Geld bezieht; und auch dieſer mehr gerichtet auf den Reichthum ſelbſt, als auf die Ehre des Reichthums. Gleichgültig gegen den Rang. Keine Prahlerey in Reden (944); ausgenommen die Gewohnheit ſtets von großen Summen zu ſprechen, wie von Bagatellen; und zuweilen ein ironiſcher Spaß von Geldmangel und unſicherm Kredit. Großthuende Reichlichkeit in Geſchenken, Belohnungen und Beyträgen. Verächtliches Durchſtreichen kleiner Schulden. Innige Selbſtzufriedenheit (952) in dem Bewußtſeyn des Reichthums. Unbefangene Anmaaßung (955) einer unbedingten Unabhängigkeit und Freyheit. Unbeſchränkter Deſpotiſmus im Hauſe; ſelbſtgewählte, mürriſche Ordnung in der Lebensweiſe. Viel erfordernde Gemächlichkeit. Erwartung der Aufmerkſamkeit, des Nachgebens und des Zwanges von der Familie und von den Geſellſchaftern. Unbekümmerte Selbſtgelaſſenheit in dem Betragen; ungeſitteter Scherz; unhöfliche Gaſtfreyheit. Für Edelmuth gerühmte Heftig-

keit; mit der Vorausſetzung, daß durch Geld die größten Ungerechtigkeiten des Zornes vergütet werden können. Alberne, dreuſt hingeſprochene Urtheile über Werke des Witzes und der Kunſt, über öffentliche Einrichtungen und Verwaltungen; zumal da, wo Bezahlung, Beytrag, oder Vorſchuß dem Urtheile ein Befugniß giebt. Hochmüthiges Herabſehen (958) auf Männer des gleichen Standes, die nicht reich ſind; komplimentvolle Verſtellung gegen unbegüterte Standesperſonen und Gelehrte; mit heimlicher Luſt an dem vornehmen, oder gelehrten Mangel. Unbeweglichkeit zur väterlichen Einwilligung in geldloſe Heyrathen der Kinder, aus Furcht ſich zu erniedrigen. Verächtliche Gutthätigkeit gegen die Armen.

§. 973.

Es giebt einen feinern Geldſtolz, vornehmlich unter gebildetern Kaufleuten, in welchem mehr Eitelkeit (926), mehr Einbildung (929) und Ehrgeiz (938), mehr Prahlerey (941) und Hoffarth (949), verſtecktere Arroganz (955) und weniger Hochmuth (958) iſt, als in dem vorigen Karakter. Er verhält ſich zu dem groben Geld-

ſtolze (972) meiſt ganz, wie der feine Adelſtolz zu dem groben. (ſ. §. 981, 982).

§. 974.

5. Der Rang- und Adelſtolz (960). Der gemeinſchaftliche Gegenſtand von beyden iſt: 1) die Erhebung über verhältnißmäßig niedere Stände und eine nähere Gemeinſchaft mit den höhern; 2) der Genuß der — gegründeten oder ungegründeten — Vorrechte, welche damit zuſammenhangen.

§. 975.

In den höhern Klaſſen ſind Rang- und Adelſtolz (974) mit einander, und beyde mit dem ariſtokratiſchen (965), vereinigt. Bey gebildeten, feiner geſitteten Leuten pflegt der Rangſtolz, auch ohne Adel, Analogie mit dem Adelſtolze zu haben. Nichtsdeſtoweniger erſcheint auch jede Art abgeſondert für ſich; und jede wird abſonderlich betrachtet in den folgenden §. §.

§. 976.

a. Der Rangſtolz insbeſondere (975) beruhet in einer gänzlichen Unwiſſenheit über den

rechtlichen Grund und politiſchen Zweck der Ungleichheit der Stände und des, den Aemtern, in dem Staate, nach dem Graden ihrer Wirkſamkeit, nothwendigen Anſehens. Unvermiſcht mit dem Adelſtolz (975), iſt er ziemlich nur auf die Klaſſen eingeſchränkt, welche einen unbedeutenden, oder bloß willkührlichen Rang mit gemeinen Sitten behandeln.

§. 977.

Ein Karakter des gemeingeſitteten Rangſtolzes (976). Gänzlicher Mangel an Begriffen von Rang und Unterordnung. In nichts gegründeter perſönlicher Dünkel. Große Einbildung (929) auf einen kleinen Vorrang unter ranglosen Ständen. Kleinſtädtiſcher, mit Verleumdung und Feindſchaft geäußerter Neid; beſonders gegen Amtsgenoſſen, welche, in einem naheangrenzenden Grade, den Vorrang haben, oder wohl gar ihn, durch überſpringendes Aufrücken, erlangten. Pöbelhafter Haß gegen Mitbürger, die es, mittelſt des Reichthums, dem Range zuvorthun. Großthuender (938) Familienſtaat, wetteifernder Aufwand; vornehmlich bey Gaſtmahlen und andern Gelegenheiten, wo

der Aufwand von der Stadt bemerkt wird. Unverborgenes Hindrängen zu der Oberſtelle; pedantiſcher, unhöflicher Rangſtreit (934) da, wo die Verhältniſſe willkührlich und unbeſtimmt ſind. Innige Zufriedenheit in dem Wohlklange eines kleinen fürſtlichen Titels (952). Anmaaßungen großer Freyheiten in kleinen Verhältniſſen (955). Gemein- vornehmer Hochmuth (958) gegen rangloſe, oder niedriger geordnete Mitbürger; ſonderbar kontraſtiernd mit lakayenmäßiger Unterthänigkeit gegen wirklich vornehme Perſonen.

§. 978.

b. Der Adelſtolz insbeſondre (975). Er hat zum Gegenſtande diejenigen Vorzüge des Adels, durch welche er da, wo dieſe Vorzüge gelten, an ſich ſelbſt und bloß als Adel, ſogar mit einem ſonſt niedern Range, angeſehen wird: 1) als ein beſonderer, ausgezeichneter Stand, der ſich durch etwas theils Natürliches, theils Rechtliches unterſcheide von allen andern noch ſo geſitteten Ständen; 2) als ausſchließend berechtigt zu den höhern Staatsämtern und als allein fähig der Erſcheinung an Höfen; 3) in

allen dieſen Rückſichten, als befugt, ſich, in Anſehung der Freundſchaft, des Umganges und der Familienverbindungen, einzuziehen in einen abgeſonderten Kreis und die Schranken dieſes Kreiſes ſtreng zu bewahren.

§. 979.

Wenn dieſe Vorzüge des Adels (978) rechtlich ſind: ſo iſt der Adelſtolz nichts anders, als eine unweſentliche Thorheit einzelner Individuen, welche ſich derſelben überheben. Sind ſie nicht rechtlich: ſo iſt der Adelſtolz der Wahn, daß ſie das ſeyen, und alſo ein vorausſetzlicher Fehler der ganzen Klaſſe.

Das iſt ganz unſtreitig, daß der durch die Natur ſelbſt begründete Unterſchied des geſitteten und, des ungeſitteten Standes (768) in jedem möglichen Staate beſtehen müſſe. Und eben ſo gewiß iſt es, daß der Adel als **wirkliche**, dem Kriegsdienſt geweihte **Ritterſchaft**, mehrere Jahrhunderte hindurch, ſo lange nämlich in Europa alles entweder Ritter, oder Knecht und Leibeigener war, den geſitteten Stand ganz allein ausgemacht hat. Auch dagegen läßt ſich, praktiſch, nicht viel ſagen, daß der Adel, ungeachtet ſich nun andere geſittete Stände, von der großten, anerkannteſten politiſchen Wichtigkeit erhoben, ſeine in dem Ritterdienſt gegründeten Vorzüge nicht mit ihnen theilte, und daß alſo dieſe Stände in einen dritten Stand hingewieſen wurden.

Allein nun könnte man fragen: Gebühren dieſe Vorzüge dem Adel rechtlicher Weiſe auch jezt noch, nachdem er, ſeit der Einführung der ſtehenden Armeen und der Infanterie, aufgehört hat ein abgeſonderter Stand zu ſeyn, und bloß als der achtungswerthe Ueberreſt eines achtungswerthen Ordens beſtehet? So weit ich auch entfernt bin, dem Adelſtolze zu ſchmeicheln; ſo werde ich doch denen nie beyſtimmen, welche dieſe Frage in dem Grade verneinen, daß ſie den Adel abgeſchafft wiſſen wollen. Die Philoſophie macht ſich lächerlich und verhaßt, wenn ſie, beſonders in der Politik, Ideen aufſtellt, die ſchlechterdings nicht ausführbar ſind. Vielmehr wäre zu wünſchen, daß der Adel etwas allgemeiner gemacht und ſo, wie in einigen Ländern bey der Armee, den höhern Stellen beygelegt würde. Im übrigen müſſen die, welche gegen den Adel gar zu leidenſchaftlich eingenommen ſind, bedenken: 1) daß die Abkunft, von vorausſetzlich verdienten Stammeltern, wenn ſie mit perſönlichen Eigenſchaften verbunden iſt, allerdings auf anſehnliche Beförderung einen billigen Anſpruch giebt; 2) daß die Möglichkeit zum Adel zu gelangen und ſchon den früheſten Nachkommen die Vorzüge deſſelben zu hinterlaſſen, nicht ſehr erſchwert iſt; 3) daß auch Nichtadeliche hin und wieder die höchſten Civil- und Militärſtellen erreichen, und in Zukunft, allem Anſchein nach, noch häufiger erreichen werden; 4) daß mithin dem Adel weiter nichts vorbehalten iſt, als das gewiß nicht beneidenswerthe Vorrecht der Hofbedienungen und die Erlaubniß, einheimiſch und fremd bey Hofe zu erſcheinen; 5) daß der jezige Adel, ſogar in Teutſchland, einige Provinzen ausgenommen, wo der Ahnenſtolz zur Landesart gehört,

von ſeinen Vorurtheilen merklich zurückgekommen, und gegen uns nicht allein höflicher, ſondern auch gerechter geworden iſt. Was etwa um der Höflichkeit und Gerechtigkeit willen gewünſcht werden könnte: das wäre, ich ſage es in einem Buche, welches gewiß keiner Dame zu Geſichte kommt, mit gedoppelter Freymüthigkeit, hin und wieder ein anderes Betragen der adelichen Damen gegen unſere nichtadelichen Frauen und Töchter. Ein Cavalier weis in unſern Familien immer nicht allein artig, ſondern auch vergnügt zu ſeyn: aber die gnädige Frau — fühlt ſich mit nichtadelichen Weibern gemeiniglich in Verlegenheit; und zum wirklichen Umgange kommt es wunderſelten. Das bleibt nicht ungefühlt. — Aber noch auffallender iſt es wenn ſich in dem Adel das andere Geſchlecht gegen nichtadeliche Männer, die in den wichtigſten Aemtern ſtehen, und allgemein anerkannte Verdienſte beſitzen, immer noch ein gewiſſes Air vorbehalten will. Das iſt, um wenig zu ſagen, lächerlich, und um viel zu ſagen, der Achtung zuwider, welche das weibliche Geſchlecht dem männlichen ſchuldig iſt. Die Weiber haben eigentlich keinen Rang, als unter ſich: am allerwenigſten dürfen ſie ſich, ſo vornehm ſie auch gebohren und vermählt ſind, Subordinazionsrechte gegen Männer erlauben. Dergleichen haben nur Männer gegen Männer; und wenn die Weiber ſie unter ſich gelten laſſen wollen, ſo nimmt man keine Kenntniß davon. — Da dieſe Schwachheiten ſo anſtößig ſind: ſo iſt es ſehr natürlich, daß Frauen von Stande, welche ſie nicht haben, von verſtändigen Männern der nichtadelichen Klaſſe, um ſo mehr geſchätzt und erhoben werden.

§. 980.

§. 980.

Der Adelſtolz (978) iſt entweder grob, oder fein; nach Beſchaffenheit der Einſichten und Sitten, welche ihm theils die innerliche, theils die äußerliche Form geben.

§. 981.

Ein Karakter des groben Adelſtolzes (980): Gänzlicher Mangel aller philoſophiſchen Kultur; mitleidenswürdige Beſchränkung des Verſtandes. Unbekanntſchaft mit allen weſentlichen Vorzügen des Menſchen; kein Sinn für Talent uud Verdienſt; Sinn nur allein für Adel und Hofrang. Stumpfe Fühlloſigkeit gegen die Satyre, aus Unfähigkeit ſie zu verſtehen. Anſpruchvolles, in einer vornehm-leeren Phyſiognomie ausgedrücktes Selbſtgefühl (929) von Ahnen, Würden, Ordensbändern, Verwandtſchaften und andern Verhältniſſen der hohen Perſon. Schlaffer, mit allen verdienſtloſen Auszeichnungen überſättigter Ehrgeiz. Schwerfällige, altfranzöſiſche Pracht in reicher Kleidung und Meublirung, in buntſchäckichten Equipagen und Livreen. Ueberall ſichtbare Ankündigung (938) des hohen Standes. Glänzende Tafel, mit ſprach-

loſer Repräſentazion; ſteife Aſſembleen ohne Unterhaltung; vornehmes Landleben ohne Naturgenuß. Diplomatiſche Abmeſſung des Betragens, nach den Graden des Adels und Ranges; mit Beobachtung aller Verhältniſſe (946). Ernſthafte Kinderey mit Stammbäumen und Wappen (934); immerwährendes Lieblingsgeſpräch von alten Familien. Strenge Pünktlichkeit in Rangverhältniſſen. Anmaaßungen (955) einer abſoluten Willkühr im Urtheilen, Entſcheiden und Befehlen; mit vornehmer Erhabenheit über Gründe und Widerſprüche. Etikettenmäßige Höflichkeit gegen Perſonen von gleichem Stande; gegen andere entweder unbemerkende Grobheit, oder ſteife Gnädigkeit. Rauhe Unfreundlichkeit gegen Untergeordnete; ſtandesmäßiges Auffahren und Schelten. Hochmüthiges Betragen (958) gegen den nichtadelichen Stand; gänzliche Vermeidung ſeines Umganges. Verlegenheit mit Gelehrten und Künſtlern; Unfähigkeit in vermiſchten Geſellſchaften *) auszudauern. Aufgedunſene Herrlichkeit an Galatagen.

*) Den Ausdruck: reine Geſellſchaften: hört man am häufigſten da, wo die Gefahr der Vermiſchung

am größten iſt: z. B. in Provinzialſtädten und in Bädern.

§. 982.

Ein Karakter des feinen Adelſtolzes (980). Klugheit; Furcht vor der Satyre. Vorſpiegelung einer gänzlichen Erhabenheit über die Vorurtheile des Adels. Größere Eitelkeit (926), furchtſamere Anſprüche, weniger ſelbſttäuſchende Einbildung (929), lebhafterer Ehrgeiz (938), künſtlichere Prahlerey (941), beſonders mit Hofverbindungen und Protektionen; größere Anſtrengung des Aufwandes; weniger Hoffarth (949) und ſüßere Eigenliebe (952), mehr verſteckter und mehr nach den Umſtänden ſich bequemender Hochmuth (958), als in dem vorigen Karakter. Geſuchte Artigkeit, beſonders gegen namhafte Gelehrte und Künſtler; mit dem ſichtbaren Gefühl einer bemerkenswerthen Herablaſſung und Popularität. Feine und ſchnelle Ueberſicht der Rangverhältniſſe in jedem einzelnen Falle; verbunden mit der Fertigkeit die Grade der Ehrenerweiſung und Höflichkeit genau darnach abzumeſſen (946). Große Geſchicklichkeit in ſolchen Bezeigungen, welche gefallen und täuſchen, ohne dem Adelſtolz etwas

zu vergeben (946). Innige, wiewohl den Nichtadelichen nie eingeſtandene, Selbſtzufriedenheit (952) in reinen Geſellſchaften; Anmaaßungen (955) allenthalben, wo das Auge der Satyre nicht hinreicht. Viel Thorheit des guten Tons; vornehme den Adel bezeichnende und auszeichnende Sonderbarkeiten in Stellungen und Gebehrden, in der Stimme und Ausſprache, in Manieren und Redensarten, und beſonders in der häuslichen Einrichtung. Periodiſche Anwandlungen eines unverborgenen Hochmuths (958); vornehmlich in Verhältniſſen, welche das Gefühl des Adels erhöhen. Ariſtokratiſche Verachtung der niedern Stände; hohe Ungerechtigkeit gegen die Unterthanen. Ungnädige Strafpredigten auf die Philoſophie.

§. 983.

6. **Der Weiberſtolz** (960). Sein Gegenſtand iſt, überhaupt, das Aeußerliche. Weiber, welche weder Welt, noch Natur haben, rechnen zum Aeußerlichen, weſentlich, nichts, als den Staat. Weiber, welche mehr Welt haben, als Natur, verſtehen darunter Schönheit durch Putz erhöht, Lebensart und guten Ton.

Die aber, welche ſich, (oft ohne Naturgefühl), auf die Natur verſtehen, und über das, was man Welt nennt, hinwegſetzen, ſuchen das Aeußerliche in einer beſondern, durch Schönheit reizender und durch geiſtreichen Naturſinn intereſſanter gemachten, Artigkeit.

Das männliche Geſchlecht wird von dem Weiberſtolze durch dieſe Benennung, keineswegs ausgeſchloſſen. Vormals war beſonders der, welcher in dem 986 §. geſchildert wird, ſeinen Hauptzügen nach, ſehr gewöhnlich unter den Hofleuten, wo er ein Symptom der Krankheit des guten Tons zu ſeyn pflegte; die mir aber doch bey weitem nicht ſo bedenklich ſcheint, als die jetzt, beynahe in allen Ständen, einreißende Seuche des ſchlechten Tons.

§. 984.

Nach dem obigen Eintheilungsgrunde giebt es dreyerley Arten des Weiberſtolzes (983): den gemeinen, den vornehmen und den naturaliſtiſchen. Der erſte geht, von den wohlhabenden Bürgerklaſſen, bis zu den halbvornehmen Ständen. Der zweyte erſtreckt ſich ſo weit, als der Anſpruch auf den Namen einer Dame; alſo bis zu den Familien der höher geſtimmten Kaufleute. Der dritte kleidet am beſten die Frauen und Töchter vermögenloſer Gelehrten; insbeſondere der Philoſophen und Dichter.

§. 985.

a. Ein Karakter des gemeinen Weiberſtolzes (984). Gänzlicher Mangel an Kultur und an Witz, an Grundſätzen und Geſinnungen. Armſelige Eitelkeit (926). Viel dünkende, mit gemeinem Rangſtolz (977) vermiſchte Einbildung (929), auf das Recht ſich vornehm zu kleiden. Kleinſtädtiſch wetteiferndes Staatmachen *); ängſtvoll nachahmender Modegeiſt, durch einen Ehrgeiz angeſtrengt (938), der ſich die weſentlichſten Bedürfniſſe des Lebens aufopfert. Selbſtmißtrauiſches Streben nach Bemerkung. Verleumderiſcher, ſchadenfroher Neid gegen ſchönere, oder koſtbarer ſich kleidende Weiber; zumal wenn ſie, in Anſehung des Standes, gleich, oder weniger ſind. Anhängiſches Zuvorkommen gegen das männliche Geſchlecht, ohne Buhlerey. Prahlende Erzählungen (941) von dem reichen Kleidervorrath. Ungeſittete Argwöhnlichkeit beym Anſchein des zurückgeſetzten Stolzes (946); einmal in kraftloſem Aergerniß verkränkt, ein andermal geäußert in kreiſchendem Zorn und von nie ruhender Feindſeligkeit befolgt. Eheliche Eiferſucht. Kindiſches Selbſtgefallen und ſchwerfällige Aufgeblaſenheit

im Staate. Sprachloſer Hochmuth in Geſellſchaft; beredte Zänkerey im Hauſe. Verächtliches Herabſehen (958) auf Weiber, die nicht halbvornehm genug ſind, um ſich ganz vornehm zu kleiden. Wegwerfende Vertraulichkeit mit Weibern der niedrigern Klaſſe.

*) Staat iſt bey den Weibern etwas ganz anders, als Putz. Jener ſoll nur Stand, oder Wohlhabenheit ankündigen: dieſer hat den Zweck die weibliche Schönheit zu erhöhen, oder, wo ſie fehlt, ihre Stelle zu vertreten.

## §. 986.

b. Ein Karakter des vornehmen Weiberſtolzes (984). Munterkeit des Temperaments. Keine weibliche Geiſteskultur, als die, welche durch franzöſiſche Erziehung und Weltumgang erlangt wird. Hohe Meinung von der Alleinwichtigkeit der Dinge, die zum Aeußerlichen gehören (934); mehr durchdachte, als gedankenloſe Geringſchätzung der weſentlichen Vorzüge des Menſchen. Mühſame Pflege der verblühenden Schönheit und Jugend; ſorgfältiger Putz. Repräſentirende Feyerlichkeit in großen Geſellſchaften; manierierte Artigkeit in kleinen Zirkeln. Viel Ton und wenig Natur. Galante

Hofhaltung im Hauſe. Strenge Pünktlichkeit in den Regeln der Lebensart. Uebelgeſinnter Neid gegen mehr bemerkte und von dem erſten Geſchlecht mehr geſuchte Frauen. Unverſöhnliche Bitterkeit gegen Männer, welche durch Vernachläſſigung kränken. Koketterie ohne Empfindung; anſpruchvoller Tanz, ohne Luſt. Vollſtändige Zufriedenheit in dem Umgange mit Männern welche die Form des Cavaliers, und mit Weibern, welche die Form der Dame haben; ohne Rückſicht auf Werth und Unterhaltung. Leichtſinniges Aufhalten über Perſonen von ſteifern Sitten. Uebelbehagen in teutſch-geformten Geſellſchaften; ſprachloſer Hochmuth gegen Gelehrte. Unbemerkendes Herabſehen auf alle, welche nicht von dem Orden des guten Tones ſind.

§. 987.

c. **Ein Karakter des naturaliſtiſchen Weiberſtolzes** (984). Sanguiniſches Temperament durch Empfindſamkeit, nach Willkühr, melankoliſiert. Ausdruckvoller Blick; theatraliſche Grazie im Anſtand; reizender Anzug, zuſammengeſetzt aus der griechiſchen Antike, und

der franzöſiſchen Souverette. Gelehrter Verſtand; zwanghafte Bücherſprache; vorlauter Witz; koketter Muthwille. Schlanker Tanz, anſpruchvolles Singen. Uebelbehagen in weiblicher Geſellſchaft; Wohlgefallen an genialiſchen Männern. Hindrängen zu Gelehrten und Künſtlern. Unbedingtes Streben nach Bemerkung. Schwärmerey theils aus Temperament, theils aus Affektazion. Willigkeit zur platoniſchen Liebe. Geſchicklichkeit zu Romanhändeln; leichtſinnige Moral, mit der Komodie der Tugend.

§. 988.

7. Der Genieſtolz (960). Sein Gegenſtand iſt, im Allgemeinen, genugſam beſtimmt durch das Wort. Es giebt einen eiteln, und einen übermüthigen Genieſtolz. Jener beruht in dem unbefugten Ehrgeiz, mittelmäßige Talente für Genie geltend zu machen. Dieſer iſt das, was jener ſcheinen will, wirklich. Aber das Selbſtbewußtſeyn macht ihn übermüthig.

Dieſe Art des Stolzes, als ein für ſich beſtehendes Objekt der Ehrbegierde, iſt dem männlichen Geſchlecht ausſchließend eigen. Die Weiber behandeln ihn bloß als ein Mittel des Weiberſtolzes; d. h., ſie erwerben ſich Talente und zeigen ſie, eigentlich

nicht, um als Genies zu gelten, ſondern um ihren Reizen ein größeres Intereſſe zu geben, und den Männern zu gefallen: es iſt das bey ihnen eine Art von geiſtigem Putz. Weiber, welche aus Muſik, Poeſie, Litteratur, u. ſ. w., einen ganz eigenen, von der Kunſt zu gefallen abgeſonderten, Gegenſtand der Eitelkeit machen, ſind äußerſt ſelten; und die, welche dieſe Seltenheit an ſich haben, hören eben damit auf Weiber zu ſeyn.

§. 989.

a. Ein Karakter des eitelen Genieſtolzes (988). Einbildungskraft ohne Originalität; Witz ohne Wahrheit; Talent ohne Kritik. Kleinliche Eitelkeit (926). Weniger Einbildung, als Dünkel (929); öftere Schwermuth in dem Gefühl der Mittelmäßigkeit. Beſtändiges Streben nach Bemerkung. Schlaues Trachten nach Rezenſenten-Lob. Zudringliches Vorleſen und Declamieren; immerwährendes Spiel der Prahlerey (938), bald in ruhmredigen Erwähnungen des erlangten Beyfalls, bald in großthuender Ausſtellung des unbedeutenden Talents und erſchlichenen Ruhms. Kraftloſe Empfindlichkeit (943) gegen verdiente Erniedrigung, von furchtſamer Feindſchaft befolgt. Leichtſinniges Satyren-Geſchwätz über alle Menſchen und menſchliche Dinge, die der Form des Geſchmacks er-

mangeln; unbeſonnene Herabwürdigung der ernſteren Gelehrſamkeit; pedantiſches Klaggeſchwätz über Pedanterey (938). Süßes Vergnügen in dem Genuß des Lobes; herber Schmerz bey den Züchtigungen des Tadels (952). Schüchterne Arroganz (955); Dreuſtigkeit nur gegen Halbkenner.

§. 990.

b. Der übermüthige Genieſtolz (988) beſteht in einer, durch das mehr, oder weniger gegründete Bewußtſeyn des Talents und durch den Beyfall des Zeitalters, trunken gewordenen Selbſtgenugſamkeit (949); die am Ende alle Schranken vergißt und, in dem Machtbefugniß des Genies, ſich berechtigt glaubt, in ihren Werken, zu den ſonderbarſten Ueberſpannungen des Geiſtes, ſo wie, in der Litteratur und Kritik, zu der unbeſchränkteſten Willkühr.

§. 991.

Die vornehmſten Eigenſchaften des übermüthigen Genieſtolzes (990) ſind: Ausgelaſſene Originalität, nicht immer durch das Genie vor dem Unſinn geſichert; muthwilliger Hang zum Paradoxen und Unerhörten. Einſeitige Würdi-

gung des litterariſchen Verdienſtes; wegwerfende Geringſchätzung aller Talente und Werke, welche die ſelbſtgewählte Form nicht haben. Entſchloſſene Begünſtigung bewundernder Parthey-gänger und nachahmender Stümper; unverſöhnliche Rachgier gegen den entfernteſten Anſchein des Widerſpruches und Tadels. — Der moraliſche Grund dieſes Stolzes iſt: Rauheit des Karakters — oft ohne Feſtigkeit; Unfreundlichkeit der Sitten; Unfähigkeit zu Wohlwollen und Hochachtung; heimtückiſche, ſchadenfrohe Laune; Wohlgefallen am Krieg und Streit und ein gewiſſer litterariſcher Renommiſten-Sinn, der überall Händel ſucht und, in dem Reiche der Gelehrſamkeit und des Witzes, nicht ſowohl herrſchen will, als wehthun und unterdrücken. Daher abſprechende Rezenſenten-Grobheit; ehrenräuberiſche Journaliſten-Komplotts und ſarkaſtiſche Bubenſtücke der zum Paſquill gemißbrauchten Satyre: ohne Schonung der achtungswertheſten Verdienſte und mit lachender Hinwegſetzung über den Verluſt des ſelbſteigenen moraliſchen Kredits.

Dieſen ſchändlichen Ton hat, in der teutſchen Litteratur, zuerſt Klotz angegeben. Wie ragt nicht auch

hier Leſſing über ihn hervor! deſſen Kritik, wenn ſie gereizt wurde, zuweilen wohl auch ſchlimm, aber doch nie, in der eigentlichen moraliſchen Wortbedeutung, boshaft, vielweniger mit Paſquillanten-Schmuz beſudelt war.

§. 992.

8. Der Schulſtolz (960). Sein Gegenſtand iſt die wiſſenſchaftliche Gründlichkeit. Dieſe nun wird geſucht 1) für alle Wiſſenſchaften überhaupt, in der alten Gelehrſamkeit; namentlich in den ſogenannten Humanitäten: 2) für jede Wiſſenſchaft beſonders, in feſten Prinzipien und in der Anordnung des Syſtems; mit andern Worten, in der richtigen Methode. Daher zweyerley Arten des Schulſtolzes: der altgelehrte und der methodiſche.

§. 993.

a. Ein Karakter des altgelehrten Schulſtolzes. Gänzliche Entfremdung von allem philoſophiſchen Sinn. Nie zergliederte Ideen von der Alleinwichtigkeit der Schulwiſſenſchaften in der Welt; ohne Einſicht ihres Zuſammenhanges mit praktiſchen Zwecken. Mürriſches Eifern für die Gründlichkeit, ohne einige Erklärung des Begriffs. Immerwährendes Schelten

auf Ignoranz und Barbarey. Herabſetzung der wichtigſten Natur- und Rechts- Staats- und Polizey- Kenntniſſe, ſofern ſie ohne alte Gelehrſamkeit beſtehen. Lateiniſches Phraſen- Geſchwätz von den Griechen und Römern, ohne eine Ahndung ihrer Vorzüge. Ernſtliche Zufriedenheit mit ſchwergelehrten Männern, wenn ſie weder Geiſt, noch Geſchmack beſitzen; unüberwindliche Abneigung gegen Philologen, welche dieſer Eigenſchaften nicht ermangeln. Bittere Verachtung der teutſchen Sprache und Poeſie; Luſt an elenden lateiniſchen Verſen, wenn ſie nur richtig ſind auf den Füßen. Schriftſtelleriſche Prahlerey in kritiſchen Subtilitäten und reich geſchmückten Noten. Wohlgefallen an den Zeichen der Celebrität: an Rezenſionen, an ausländiſchen Korreſpondenzen, Diplomen, Ordenszeichen und fürſtlichen Geſchenken und Belobungen. Seltſame, mit Univerſitäts- Dünkel verwebte Ideen von dem, was dem Anſehen eines Gelehrten gemäß und zuwider iſt. Kleinſtädtiſcher Rangſtolz gegen den Kaufmannsſtand; unbemerkende Geringſchätzung der Künſtler. Lateiniſche Klagen über die Entfernung der heutigen Gelehrten von den höhern Geſchäften des

Staates und von dem Umgange der Fürſten, unterſtützt durch ganz fremdartige Beyſpiele des Alterthums. Wunderbare Foderungen von Vorzug und Auszeichnung; verbunden mit der Schwachheit, jede unbedeutende Aeußerung der Großen als Hochſchätzung der Wiſſenſchaften zu preiſen.

§. 994.

b. Der methodiſche Schulſtolz (992), rühmt ſich in der Wiſſenſchaft, die ſein Gegenſtand iſt, der einzig wahren Methode. Er beruhet, gewöhnlich, in einer ſelbſtdenkenden Einſeitigkeit des Syſtems; bey der er ganz vergißt, eines theils die Möglichkeit, daſſelbe Ziel zu erreichen auf ganz verſchiedenen Wegen; anderntheils die Schwierigkeit, die alleinwahren Prinzipien einer Wiſſenſchaft zu erfinden und zu beweiſen und die alleinrichtige, keiner Nachhülfe bedürfende Anordnung zu wählen. Daher die ſelbſtgefällige Meinung, daß durch die aufgeſtellte Methode, die Wiſſenſchaft erſt ihr wahres Daſeyn erhalte; eine unduldſam verfolgeriſche, bald mit Spott, bald mit grober Arroganz gewaffnete, Herabwürdigung derer, welche ſie nicht anerken-

nen; die pedantiſche Beſorgniß, daß, ohne ſie, alles in dem Gebiete dieſer Wiſſenſchaft verlohren und durch die Andersdenkenden das größte Unglück verhängt werde; und ein lächerlicher Enthuſiaſmus, der die ganze Welt zur Theilnehmung auffodert und das Intereſſe des Autors oder Profeſſors darſtellt, als eine Angelegenheit des Menſchengeſchlechts.

Zu dieſem methodiſchen Schulſtolz können nur diejenigen Wiſſenſchaften Anlaß geben, deren Prinzipien a priori, aus theoretiſchen, oder praktiſchen Begriffen, beſtimmt werden. Dahin gehören vorzüglich die Medizin und die Philoſophie. Die Prinzipien der Phyſik, Theologie und Jurisprudenz, ſind, das abgerechnet, was ſelbſt Philoſophie darinn iſt, empiriſchen Urſprungs.

§. 995.

9. Der philoſophiſche Stolz (960). Sein Gegenſtand iſt nicht philoſophiſches Wiſſen, ſondern philoſophiſches Denken und Leben.

§. 996.

Ein Karakter. Melankoliſches Temperament (852). Naturſinn durch die Philoſophie gebildet und durch äſthetiſche Empfindſamkeit erwärmt. Richtige Anſicht der Welt und des menſch-

menſchlichen Lebens; ungetäuſchte Beurtheilung des Werthes der Dinge. Poetiſche Schwermuth über die Leiden der Erde; warmer Enthuſiaſmus für Menſchenwohl; freymüthige Anklage der Thorheiten und Ungerechtigkeiten, welche daſſelbe hindern. Mißfallen an der bürgerlichen Verfaſſung bis zur Vergeſſenheit ihrer weſentlichſten Wohlthaten; Uebelwollen gegen die Fürſten; Antipathie gegen die Vornehmen; Haß gegen die Geiſtlichkeit. Lobpreiſung des Naturſtandes; jovialiſches Privatleben; frohe Einſamkeit. Verachtung des Sittengebrauchs; ſelbſtgewählte, über alle Beurtheilung hinausgeſetzte Lebensweiſe. Mäßigkeit, Häuslichkeit, Simplicität. Widerwille gegen die große Welt; kaltes, verächtliches Betragen gegen die, welche ihr angehören; verbunden mit der bitterſten Satyre über ihre convenzionellen Thorheiten. Menſchenliebe nur gegen Geringe und gegen Kinder; und auch gegen dieſe mehr die Liebe eines Schöpfers, als eines Mitmenſchen. Feſte Treue in der Freundſchaft; ſchwärmeriſche Zärtlichkeit in der Liebe; unbeſchränkte Deinſtfertigkeit, ſelbſtvergeſſene Freygebigkeit. Muthiger Unternehmungsgeiſt; unbezwinglicher Eigenwille. Leb-

hafter Zorn; verachtender Haß. Keine andere Art des Stolzes und, auch in dem Stolze des Karakters, weder Eitelkeit (926), noch Ehrgeiz (938) und Prahlerey (941): deſtomehr Selbſtbewußtſeyn (953) und Ehrgefühl (944); verbunden mit einer philoſophiſchen Pedanterey (934), welche, unbekannt mit den Verhältniſſen der wirklichen Welt und fern von praktiſchen Hinſichten, alles nach theoretiſchen Ideen der Philoſophie geformt wiſſen will und, eben darinnen ſelbſt, der Philoſophie ermangelt.

§. 997.

10. Der moraliſche Stolz (960) beſteht in ernſtlich gemeinten, oft mit ſelbſttäuſchender Einbildung (930) verbundenen, Anſprüchen auf die Kenntniß und Ausübung der allein wahren Tugend.

§. 998.

Ein Karakter. Hektiſches Temperament (864). Umnebelter Verſtand; gänzlicher Mangel deutlicher Begriffe von dem Weſen der Tugend. Aberglaube und Andächteley; fanatiſche Liebe zur Gottheit, ohne Liebe zum Menſchengeſchlecht. Ueberſpannte Grundſätze von der Nichtigkeit des gegenwärtigen Lebens und von der

moraliſchen Schädlichkeit ſeines Genuſſes. Unduldſames, verfolgeriſches Klaggeſchrey über die Bosheit und Laſterhaftigkeit des größern Theils der Menſchen. Impotenz zum ſinnlichen Vergnügen, ſich ſelbſt zur Tugend angerechnet. Schnelle, ſchwachſinnige Zuneigung gegen gleichdenkende Perſonen, und beſonders gegen verfinſterte, eifernde Schriftſteller. Lichtſcheuer Haß gegen die Philoſophie; vermeſſene Urtheile über nie geleſene, oder nie verſtandene Bücher. Frömmelnde Entfernung von der Welt und ihren Sitten; affektiertes Moralgeſchwätz. Beſchränkung der Tugend auf ſo genannte Pflichten gegen Gott. Selbſttäuſchende Zulaſſung des Stolzes und Geizes; gezierte, einzelnen Fällen vorbehaltene Demuth; mürriſche Mildthätigkeit. Kloſtermäßige Kinderzucht; beſchwerlicher Eigenſinn im Hauſe und in Geſchäften. Moraliſcher Deſpotiſmus in der Polizey. Geſuchte, mit moraliſchen Sentenzen verzierte Leutſeligkeit; oft unterbrochen durch mürriſche Laune.

§. 999.

Der geiſtliche Stand enthält ſehr viel Veranlaſſung, theils zu dem moraliſchen Stolze

ſelbſt, theils zu der äußerlichen Nachahmung ſeiner weſentlichſten Grundſätze und Sitten. In beyden Fällen empfängt er mehr Zuverſichtlichkeit durch die Vorausſetzung, daß dieſem Stande entweder wirklich zukomme, oder doch zugeſtanden werde, eine nähere Verbindung mit der Gottheit und eine darinn begründete Erhabenheit und Herrſchaft über andere Menſchen.

§. 1000.

Auf eine ſonderbare Weiſe vermiſcht ſich oft, mit dieſem Stolze (999), wenn er durch höhere Kirchenämter einen irdiſchen Schwung empfängt, mehr oder weniger Rangſtolz. Aus dieſer Miſchung wird der geiiſtlche Stolz.

§. 1001.

Hauptzüge des geiſtlichen Stolzes (1000) ſind: außer denen, welche von dem moraliſchen Stolz entweder wirklich abſtammen, oder durch die Kunſt nachgeahmt werden (999): Ein allenthalben Ehrfurcht erwartendes Betragen: Inniges Wohlgefallen an kirchlichen Würden und Titeln und an dem Range, den ſie ertheilen. Anſprüche auf Weltgebrauch und Lebensart, als auf eine in dem geiſtlichen Stande merkwürdige

Erſcheinung. Herablaſſende Freundlichkeit; affektierte Leutſeligkeit; ſeegnende Grüße; geſalbte Glückwünſche und Condolenzen. Unnatürlicher Ton der Freude und des Scherzes; und allenthalben der Schein einer bewundernswerthen Herablaſſung zu der menſchlichen Denkart und Lebensweiſe. Prieſterlicher Deſpotiſmus in der Lehre und Kirchenzucht.

# Anhang
## zum erſten Hauptſtück.
### Von einigen Neigungen gegen die Menſchen, ſofern ſie mit den drey Hauptneigungen zuſammenhangen.

§. 1002.

Die Förderniſſe und Hinderniſſe der in dieſem Hauptſtück abgehandelten drey Neigungen (797) und der ihnen untergeordneten *) beruhen, groſzentheils, in den Geſinnungen und Handlungen der Menſchen, mit welchen wir leben.

*) Mit den untergeordneten Neigungen meine ich die, welche in den drey Hauptneigungen enthalten und, bald als Arten, bald als Eigenſchaften derſelben, aufgeführt worden ſind. So ſind z. B. die Neigung zum Zeitvertreib, die Geſchlechtsluſt, untergeordnet der Sinnlichkeit; die Kargheit, die Gewinnſucht, dem Geize; die Ehrbegierde, die Eigenliebe dem Stolze, u. ſ. w.

§. 1003.

Die Folgen dieſes Verhältniſſes (1002) ſind einige beſondere eigennützige Neben-Neigungen

gegen die Menſchen; ſofern die Menſchen jene weſentlichen Neigungen entweder befördern, oder hindern. Freundſchaft und Liebe; Eiferſucht, Feindſchaft, Rachgier und Haß.

Weil man dieſe Neben-Neigungen nicht in ihrem wahren Verhältniſſe zu betrachten gewohnt war: ſo hat man ſie unter den Affekten aufgeführt; wo ſie gar nicht hin gehören. Ich habe dieſen Fehler ſelbſt, auch in der N. Anthropologie, begangen.

§. 1004.

Freundſchaft (1003), in der weitern Bedeutung des Worts *), iſt ein durch das Intereſſe des Naturtriebes anempfohlenes Wohlwollen; vermöge deſſen wir aufgelegt ſind, Gutes zu gönnen und ſelbſt zu erweiſen Menſchen, deren Geſinnungen und Handlungen mit unſeren Neigungen übereinſtimmen und die Zwecke derſelben nicht zu hindern, ſondern vielmehr zu befördern ſcheinen (1002). In dieſen Begriff der Freundſchaft iſt mit eingeſchloſſen die Dankbarkeit.

*) Freundſchaft in der engeren Bedeutung ſchließt die Liebe in ſich.

§. 1005.

Die Freundſchaft (1004), in dieſem Zuſammenhange mit dem Intereſſe der Neigungen

(1003), iſt bloß ein Mittel der Selbſtliebe. Sie entſteht weder aus Gutherzigkeit der Sympathie (520), noch viel weniger aus Wohlwollen der Vernunft *). (ſ. d. III. Hauptſt.)

*) Nicht aus Wohlwollen der Vernunft: d. h. nicht aus der Pflicht, Aber in einer andern Bedeutung kann das dabey zum Grunde liegende Wohlwollen, vernünftig genannt werden; ſofern die Neigungen deren Intereſſe die Freundſchaft ſucht, wenn auch nicht ganz richtig, vernünftige genannt werden. Anm. z. 823. §.

§. 1006.

Wenn die Freundſchaft aus der Sympathie entſteht (1005), oder aus Wohlgefallen an Vollkommenheit: *) ſo gehört ſie zu den Neigungen der moraliſchen Sinnlichkeit (823); alſo zu den Hauptneigungen ſelbſt und nicht zu den Nebenneigungen (1003).

*) Nämlich: wenn der Grund der Freundſchaft nicht bloß dieſer iſt, daß ihr Gegenſtand meine eigennützigen Neigungen befördert; ſondern daß er moraliſche Vollkommenheit beſitzt.

§. 1007.

Die Liebe (1003), in der weiteren Bedeutung, und betrachtet in dem angewieſenen Zuſammenhange mit dem Intereſſe der Hauptneigungen (1002), iſt ein Streben nach näherer

Verbindung mit Menſchen, welche durch eine nähere Verbindung, vermöge ihrer perſönlichen Annehmlichkeiten, den Genuß der Neigungen erhöhen; z. B. die Freuden des Wohllebens und andere Freuden der Sinnlichkeit (801 — 823.); die Freuden der Ehre und des Beſitzes.

§. 1008.

Wenn die Liebe nach der Verbindung mit Menſchen ſtrebt, deren nähere Verbindung an ſich ſelbſt angenehm iſt, vermöge ihrer perſönlichen Annehmlichkeiten (1007); oder wenn ſie auf Perſonen des entgegengeſetzten Geſchlechts gerichtet iſt: dann gehört ſie, in dem erſten Falle, zu den äſthetiſchen Neigungen der Sinnlichkeit (821); in dem andern zu der Geſchlechtsneigung (815); in beyden Fällen zu den Hauptneigungen ſelbſt.

§. 1009.

Es iſt eine ſehr begreifliche Folge der mit dem Intereſſe unſerer Neigungen (1003) zuſammenhangenden Liebe (1008), daß uns Eigenſchaften und Geſinnungen, welche mit unſern Neigungen einſtimmen und den Genuß derſelben befördern, perſönliche Annehmlichkeiten zu ſeyn

ſcheinen. So werden oft die unangenehmſten Menſchen geliebt: z. B. von dem Sinnlichen wegen ihrer Gaſtfreyheit; von dem Geizigen wegen ihrer Freygebigkeit; von dem Stolzen wegen ihrer Schmeicheley, Biegſamkeit und karakterloſen Willigkeit alles zu thun, was man wünſcht.

§. 1010.

Eine weſentliche Eigenſchaft der Liebe (1008) iſt die Gefälligkeit: ein Bemühen, die, welche wir lieben, uns näher zu bringen und in Verbindung mit uns zu erhalten, durch Annehmlichkeiten unſerer Perſon und unſeres Betragens.

§. 1011.

Je ſicherer die Liebe in Anſehung ihres Gegenſtandes iſt; deſto unbeſorgter iſt ihre Gefälligkeit (1010). Große und Reiche wenden, um ſich die Verbindung ihrer Günſtlinge zu erhalten, oft kein anderes Mittel an, als Geſchenke und, wenigſtens für ſie ſelbſt, unbedeutende Willfahrungen.

§. 1012.

Durch das Vergnügen an näherer Verbindung, und durch die davon abhangende Gefällig-

keit (1010) unterſcheidet ſich die Liebe von der Freundſchaft (1004). Daher beweiſen Geſinnungen, Handlungen und Dienſtleiſtungen des Wohlwollens nichts dafür, daß man einen Menſchen liebe. Wohlwollen und Freundſchaft können auch gegen Perſonen ſtatt finden, mit denen uns jede nähere Verbindung unangenehm und beſchwerlich iſt (1007).

§. 1013.

Die Freundſchaft und die Liebe — beyde wollen verpflichten: jene zu einer gewiſſen Abhängigkeit, in Anſehung der Geſinnungen und Handlungen; dieſe noch außerdem zur perſönlichen Gunſt und zur nähern Gemeinſchaft (1007).

§. 1014.

Eiferſucht (1003) iſt eine Abneigung gegen das Glück anderer, ſofern es das unſrige mehr, oder weniger übertrifft; verbunden mit dem Beſtreben, ihnen jeden Vorzug abzugewinnen.

§. 1015.

Glück (1014) heißt hier ſoviel als der angenehme Erfolg irgend einer Neigung. Daher bezieht ſich die Eiferſucht auf alle Neigungen

ohne Ausnahme. Jedoch kann darüber geſtritten werden, ob nicht der höchſte Grund derſelben enthalten ſey in dem Stolze.

Die, welche die Eiferſucht auf die Geſchlechtsliebe einſchränken, machen den Begriff gar zu enge.

§. 1016.

Die Einwendungen, welche der Antimoralismus (713), aus den natürlichen Anlagen zur Eiferſucht, erhebt gegen die moraliſche Güte des menſchlichen Karakters, müſſen angeſehen werden aus den §. 1021. ff. über Feindſchaft und Rachgier enthaltenen Erörterungen.

§. 1017.

Die Unfähigkeit zur Eiferſucht iſt öfter Einfalt und Gedankenloſigkeit, als Tugend.

§. 1018.

Feindſchaft (1003) iſt eine Abneigung gegen das Glück und den Wohlſtand derer, welche, vermöge ihrer Geſinnungen und Handlungen, unſere Neigungen entweder nicht befördern, oder unmittelbar hindern, und daher, naturmäßig, angeſehen werden als unſere Feinde.

§. 1019.

Die Feindſchaft (1018) bemüht ſich, die Glückſeligkeit und Wirkſamkeit ihres Gegenſtandes zu hindern und zu beſchränken, d. h. den Feind zu entkräften und zu überwinden: theils vertheidigend, theils angreifend; entweder durch phyſiſche Gewalt, oder durch andere, von dem Witz erfundene und von der Liſt bedeckte, Maaßregeln.

§. 1020.

Rachgier (1003) iſt eine Neigung zu der Beſtrafung des ſchon überwundenen Feindes.

§. 1021.

Der Zweck der Rachgier (1020) iſt das Leiden des überwundenen Feindes (1019); ſofern es ein Erſatz zu ſeyn ſcheint des von ihm erlittenen Unrechts und zugleich ein Mittel ſeine Kraft, zu fernerer Gewaltthätigkeit, ganz zu ſchwächen.

§. 1022.

Die in den wilden Völkern herrſchenden feindſeligen Neigungen beweiſen nichts für den Antimoraliſmus (713); weil der Stand der Wildheit nicht der wahre Naturſtand (722),

folglich die Moralität der Wilden kein Maaßſtaab iſt für die Moralität des Menſchengeſchlechts; aus den §. 1023 — 1026. angeführten Gründen.

§. 1023.

Feindſchaft und Rachgier ſind, in dem Stande der Wildheit (1022), die natürlichen Werkzeuge des Triebes der Selbſterhaltung, für den, bey allen Angriffen und Verletzungen, ganz allein auf ſeine Kräfte hingewieſenen Menſchen. Nothwendig alſo muß er ſeine Feinde verfolgen, beſtreiten und auch, wenn ſie ſchon in einem gewiſſen Grade überwunden ſind, durch zugefügte Leiden, zu künftigen Angriffen theils ungeneigt, theils unfähig zu machen ſuchen. In der bürgerlichen Verfaſſung vertritt die richterliche Gewalt die Stelle der Feindſchaft und Rachgier. Dadurch wird aufgehoben die natürliche Zweckmäßigkeit und die moraliſche Zuläſſigkeit dieſer Neigungen.

§. 1024.

In dem Stande der Wildheit (1022) werden Schonung des Feindes und Verzeihung verachtet als Feigherzigkeit. Dadurch erlangt der

unverfolgte und unbeſtrafte Feind mehr Kraft zu ähnlichen Anfällen. In der bürgerlichen Verfaſſung iſt die Schonung des Feindes ohne Gefahr, und die Verzeihung rühmlich. Der Beleidiger kann dadurch nichts gewinnen, und der Beleidigte nichts verlieren.

§. 1025.

Die Grauſamkeit, mit welcher wilde Völker die Feindſchaft und Rachgier zu behandeln pflegen, ſteht in einem richtigen Verhältniß mit der natürlichen Fühlloſigkeit und zum Hohn ſprechenden Trotz geübten und abgehärteten Unbiegſamkeit der Ueberwundenen. Dazu kommt die Nothwendigkeit ſich in Furcht zu ſetzen.

§. 1026.

Eine Art der Rachgier, welche, unabhängig von dem Zwecke der Sicherheit (1023), die Leiden des Feindes, als eine Luſt beabſichtigte, iſt kaum in einzelnen Beyſpielen der Unmenſchlichkeit wirklich: vielweniger darf ſie angeſehen werden als eine natürliche Neigung in dem Karakter des Menſchen (1022).

Feindſchaft und Rachgier ſind hier in dem allerweiteſten Umfange zu verſtehen. Und da haben dieſe

Neigungen nicht bloß diejenigen Perſonen zum Gegenſtande, welche die Sicherheit unſers Eigenthums und Lebens in Gefahr ſetzen; ſondern alle, deren Geſinnungen und Handlungen mit unſeren Neigungen ſtreiten. In dieſer weitern Bedeutung ſind unſere Feinde auch die, welche andere Grundſätze haben, als wir; die Gegner unſerer Meinungen, Syſteme u. ſ. w. Die Geſchichte der Kirche und der Philoſophie hat dieſe weitere Bedeutung des Worts, zu allen Zeiten, gerechtfertigt; und die Verhältniſſe des täglichen Lebens rechtfertigen ſie noch jetzt.

§. 1027.

Der Haß (1003), in allen Rückſichten das Gegentheil der Liebe (1007), iſt eine Abneigung gegen Menſchen, deren perſönliche Unannehmlichkeiten irgend eine Art des Genuſſes unſerer Neigungen mindern, oder ſtöhren.

Das Wort Haß wird hier in der allgemeinſten Bedeutung genommen.

§. 1028.

Wenn der Haß, ohne Rückſicht auf gehinderten Genuß der Neigungen (1027), bloß aus der perſönlichen Unannehmlichkeit ſeines Gegenſtandes entſpringt: dann bezieht er ſich auf die äſthetiſchen Neigungen der Sinnlichkeit (S. 821), und gehört alſo zu den Hauptneigungen ſelbſt (1006).

§. 1029.

§. 1029.

Weſentlich iſt mit dem Haſſe verbunden das Beſtreben, ſeinen Gegenſtand von ſich entfernt zu halten (1010).

§. 1030.

Der Haß (1027) hat viel Analogie und eine nahe Verwandtſchaft mit dem Ekel. Daher bedeutet häßlich oft ſo viel, als widrig.

§. 1031.

Der Haß (1027) iſt ſo unterſchieden von der Feindſchaft (1018), daß ein niederer Grad deſſelben, der den Namen des Haſſes ganz ablegt*), ſogar mit der Freundſchaft (in der obigen Bedeutung 1004) beſtehen kann. Daher beweiſet die Freundſchaft nichts für die Liebe (1012).

*) Man hat in der teutſchen Sprache kein Wort, um die Abneigung auszudrücken, die man gegen einen, vielleicht außerdem geachteten, Menſchen empfindet, wenn z. B. von Umgang und geſellſchaftlicher Verbindung die Rede iſt.

§. 1032.

Sehr leicht erſcheint der Selbſtliebe das Uebelwollen eines Feindes, als eine Widrigkeit

(1027) ſeiner ganzen Perſon. Daher geht die Feindſchaft eben ſo leicht über in Haß, als die Freundſchaft in Liebe (1009).

---

§. 1033.

Merkwürdig, für die Moralphiloſophie, iſt das Spiel der Ideenverbindung, in dem Uebergange jener Neigungen und Abneigungen (1003) von ihren urſprünglichen Gegenſtänden zu andern, damit in der Vorſtellung zuſammenhangenden. So werden z. B. Freundſchaft und Liebe, Feindſchaft und Haß leichter übergetragen auf die Kinder, als von den Kindern auf die Eltern: leichter von dem Manne auf die Frau, als von der Frau auf den Mann. Die Eiferſucht bleibt ganz bey ihrem Gegenſtande.

Die Verwechslung der Wörter: Neigung, Leidenſchaft, Begierde, Gemüthsbewegung, Affekt (ſ. §. 1037.), hat, natürlicher Weiſe, die Verwirrung der Begriffe ſelbſt zur Folge gehabt. Wirklich findet man, noch in den Syſtemen der neuen Peripatetiker, den Unterſchied unter Neigungen und Gemüthsbewegungen nicht deutlich ausgedrückt. Die letztern nennen ſie bald Affekten, bald Begierden, bald Leidenſchaften. Sie gehen über ihren ſo genannten appetitus ſenſitivus oberflächlich hinweg, reden von

ſeinen begehrenden und verabſcheuenden Aeußerungen, und leiten ſie daraus her, ohne zu zergliedern, was dieſer appetitus ſenſitivus, (der naturmäßige Wille 784, 786) in ſich enthält. Chriſtian Thomaſius iſt der erſte, der die drey Hauptneigungen, nach einem richtigen Eintheilungsgrunde, ſondert und als die Quelle der Gemüthsbewegungen aufſtellt. Aber auch er vermengt zuweilen dieſe mit jenen. — Die Nebenneigungen, die ich in dieſem Anhange abgehandelt habe, werden, auch von den neuſten Moralphiloſophen, häufig mit den Affekten verwechſelt: z. B. die Feindſchaft, die Rachgier, der Haß: da ſie doch offenbar, zuförderſt, als ruhende Neigungen und, wenn ein Affekt ſich mit ihnen verbindet, als Leidenſchaften betrachtet werden müſſen. Denn nie iſt z. B. die Feindſchaft an ſich ein Affekt, ſondern durch den Zorn, der ihr Feuer entzündet und bewegt. — Auch bey den Alten herrſcht in dieſer Materie eine ziemliche Verwirrung. In den Schriften des Plato hat man Mühe die drey Hauptneigungen zu entdecken. Er nennt ſie zwar und weiſet ihnen ihren Sitz in dem ἀλογῳ an; aber ihre Quellen und ihr Verhältniß gegen den Grundtrieb der menſchlichen Natur giebt er nicht nur ſehr unbeſtimmt, ſondern auch unrichtig an. So ſollen die Wolluſt und das Streben nach Eigenthum, gleich als ob dieſe beyden Neigungen allein den Karakter der Eigennützigkeit hätten, gemeinſchaftlich, in dem ἐπιθυμητικῳ oder φιλοχρηματῳ, die Ehrbegierde aber in dem θυμικῳ enthalten seyn. Das giebt eine ganz falſche Anſicht der Affekten und ihres Zuſammenhanges mit den Neigungen, aus denen ſie entſpringen. Denn die heftigen, zornartigen Affekten werden ja eben ſo wohl durch die Wolluſt und

durch den Geiz, als durch die Ehrbegierde erregt. — S. außer den in der Anm. z 395 §. aus dem Timäus angeführten Stellen, Kap. IX. p. 580. Tom. II. Ariſtoteles nimmt auf die drey Hauptneigungen nirgends eine feſte, ſyſtematiſche Rückſicht; wiewohl er ſie hin und wieder, und am deutlichſten da, wo er die drey Hauptirrthümer der Thoren, in Anſehung des höchſten Guts, aufführt (Nicom. I 3. Eudem. I. 4.) als Verirrungen des ſinnlichen Willens andeutet. — Die Stoiker glauben Neigungen, als Anlagen zu gewiſſen Richtungen des naturmäßigen Willens, gar nicht; (damit hängt auch in ihrem Syſtem die Leugnung des Temperaments zuſammen; Anm z. 841. §.): ſie betrachten ſie bloß von der Seite, von welcher ſie Fertigkeiten ſind (785). So leiten ſie alſo, umgekehrt, die Neigungen aus den Gemüthsbewegungen her. Dieſe letztern vergleichen ſie mit namhaften, jetzt regen Krankheiten (νοσηματα); jene mit kränklichen Leibesbeſchaffenheiten (ἀῤῥωστηματα), welche davon zurückbleiben und nun wiederum, vermöge der damit verbundenen Schwäche, zu eigentlichen Krankheiten empfänglich machen. Cic. Tuſc. IV. 10. ff. Diog. VIII. §. 115. So deutlich auch Cicero den Unterſchied jener Wörter, durch morbus und aegrotatio (d. h. morbus cum imbecillitate l. c. 13.), ausdrückt: ſo wird doch, in der Hauptſache, damit ihr Syſtem nicht aufgeklärt. Denn nun läßt ſich noch nicht beſtimmen, was ſie jedem dieſer Begriffe unterordnen Entſchließt man ſich aber auch zu einer der möglichen Auslegungen: ſo ſieht man nur deſto deutlicher, daß ſie die Neigungen mit den Gemüthsbewegungen durchaus vermengen; z. B. Cic. l. c. 11.

§. 1034.

Wenn eine Neigung auf einen einzelnen Gegenſtand beſtimmt iſt und die nun ſtärker und unwillkührlicher gereizte Thätigkeit des naturmäßigen Willens (338) in Affekten ausbricht (ſ. §. 1038, 1040): dann empfängt ſie den Namen der Leidenſchaft, ſ. §. 1040.

# Zweytes Hauptſtück.

## Karakteriſtik der Gemüthsbewegungen.

§. 1035.

Gemüth *) wird das ſinnlich-geiſtige Subjekt in dem Menſchen genannt, ſofern es ein naturmäßiges, Willensvermögen (337, 338) und davon abhängig, ein Empfindungsvermögen iſt.

*) Daß Kant das Wort Gemüth (I. 27. Anm.) für das ganze geiſtige Subjekt überhaupt nimmt, alſo in dem Gemüthe den Verſtand mit begreift: das iſt dem Sprachgebrauche durchaus entgegen. Gemüthsbewegung, Gemüthsruhe, Gemüthslaune, Gemüthskarakter, ein gutes Gemüth — kurz alle davon abgeleitete Wörter, ohne Ausnahme, weiſen nur auf Begehrungs- und Empfindungsvermögen hin.

§. 1036.

Willensbeſtrebungen und Empfindungen ſind zwar immerfort rege in dem Gemüthe (1035), als Zuſtände. Wenn ſie jedoch nicht verbunden

ſind mit einem namhaften Grade der ſinnlichen Lebhaftigkeit: ſo iſt das Gemüth dennoch, ungeachtet ihres ſteten Wechſels, in Ruhe. Sind ſie aber ſinnlich-lebhaft: dann wird das Gemüth gleichſam bewegt, und ſie empfangen den Namen der Gemüthsbewegungen. Die ſinnliche Lebhaftigkeit hangt ab von der Lebhaftigkeit der Vorſtellung, deren Wirkungen ſie ſind (I. 29, 33), und iſt bezeichnet durch eine erhöhte Wirkſamkeit des thieriſchen Körpers. Ihren höchſten Grund haben alle Gemüthsbewegungen in dem Grundtriebe (787) und in den von dieſem abſtammenden Neigungen (797).

§. 1037.

Es giebt Gemüthsbewegungen (1056) in dem Willens- und in dem Empfindungsvermögen. Jene ſind Affekten, in der richtigern Bedeutung des Worts: dieſe werden nur, ſchlechthin, Empfindungen genannt. ſ. die Anm. z. 1114. §.

Durch welches Temperament jede Gemüthsbewegung begünſtigt werde: das iſt leicht aus der Temperamentlehre zu beurtheilen: auf jeden Fall gehören weitläuſtige Erörterungen darüber nicht hieher.

## Erſter Abſchnitt.

### Von den Gemüthsbewegungen in dem Willensvermögen; oder von den Affekten.

§. 1038.

Die Definizion des Affekts iſt, mit Beziehung auf den 1037. §. angedeutet durch die Ueberſchrift. Jeder Affekt wird erregt durch eine ihm, als die reizende Urſache, vorangehende Empfindung — der Sinne, oder der Phantaſie.

Welchen weſentlichen Antheil an den Affekten der thieriſche Körper nimmt: das verſteht ſich aus den obigen Lehrſätzen von der Sinnlichkeit des naturmäßigen Willens; §. 393. ff. Das Uebrige gehört in die Anthropologie. Ich habe alſo, vorſätzlich, hier nichts weiter davon erwähnt.

§. 1039.

Es giebt begehrende Affekten und verabſcheuende. Die begehrenden beruhen in begehrenden Neigungen und Leidenſchaften: aber die

verabſcheuenden nicht allzeit in verabſcheuenden; ob ſie wohl ſelbſt verabſcheuend ſind, in Verhältniß gegen die Dinge, welche die begehrende Neigung hindern: z. B. der Zorn.

§. 1040.

Von den Affekten (1038) ſind zu unterſcheiden: 1) die Gemüthsbewegungen (1036) überhaupt. Der Unterſchied iſt wie Art und Gattung: die Gemüthsbewegungen ſind in dem Willens- und Empfindungsvermögen; die Affekten nur in dem erſteren. 2) Die Leidenſchaften (1034). Leidenſchaften ſind, ſo lange ſie beſtehen, anzuſehen als Fertigkeiten, welche periodiſch ruhen: Affekten ſind vorübergehende Zuſtände, welche vorhanden ſind nur in ihrem Ausbruch.

Es mag wohl in der Art, wie ich Leidenſchaft, Affekt und Gemüthsbewegung unterſcheide, noch viel Willkührliches ſeyn. Allein wo der Sprachgebrauch, ſelbſt der beſten Schriftſteller, ſorglos und unbeſtimmt iſt: da iſt, in der Beſtimmung gleichdeutig ſcheinender Wörter, die Willkühr kaum zu vermeiden. Es kommt nur darauf an, welche Gründe ſie hat. Herrn Eberhards Unterſcheidungen (Synonymik, Art Affekt) weichen, zum Theil, von den meinigen ſehr ab.

§. 1041.

Weil der Ausbruch der Leidenſchaft allemal geſchieht durch einen Affekt (1034): ſo wird, durch metonymiſche Wortverſetzung, die ausbrechende Leidenſchaft auch Affekt genannt, und der Affekt Leidenſchaft, ſofern er dieſer den Ausbruch verleihet.

§. 1042.

Die Empfindungen, welche den Affekten allzeit vorangehen, als Reize (1038), gehören entweder an ſchon vorhandenen Leidenſchaften (1040); oder ſie entſtehen durch gegenwärtige Eindrücke und Vorſtellungen. Aber dieſe Empfindungen beziehen ſich, am Ende, auf Neigungen (1030). Zu den aufreizenden Empfindungen verhält ſich der Affekt, wie die Flamme zum Feuer; zu den Neigungen, wie das Symptom zur Krankheit.

---

§. 1043.

Die Anſtrengung des Willensvermögens hat, in den Affekten, meiſtentheils kein Verhältniß gegen das vorgeſtellte Gut, oder Uebel.

§. 1044.

Die pſychologiſche Urſache von der in den Affekten ſich erweiſenden Heftigkeit der Leidenſchaften (1043), und zugleich von den ſie umfangenden Täuſchungen, iſt enthalten: 1) in dem Scheine der unendlichen Größe des Gutes oder Uebels; indem ſich vermöge der Ideenverbindung (I. 270, ff.), in der belebten Phantaſie, an die Willensvorſtellung anhängen a) alle bey dem Gegenſtande vormals erfahrene, oder gedachte, b) alle mit ihm zufällig verbunden geweſene, c) alle durch Aehnlichkeit ihm verwandte angenehme, oder unangenehme Empfindungen; 2) in der öftern Wiederholung der Leidenſchaft; wiefern, durch die jedesmal ſich anhängenden Nebenideen, die Willensvorſtellung verſtärkt wird; 3) in der mehr belebenden und leichter täuſchenden Neuheit und 4) in der Plötzlichkeit des Eindrucks der Willensvorſtellung; 5) in dem entzündenden Reize des Widerſtandes und Zwanges; 6) und vornehmlich, in der Einmiſchung der den Verſtand umnebelnden und die Selbſtmacht hinreißenden Empfindungen und Bewegungen des thieriſchen Körpers (1036).

§. 1045.

Die begehrenden Affekten (1039), und die ihnen zum Grunde liegenden Leidenſchaften (1042) werden nicht ſo leicht geſchwächt durch nachfolgende Erfahrungen der Unluſt, als die verabſcheuenden durch nachfolgende Erfahrungen der Luſt: 1) weil des Gedächtniß überhaupt weniger behaltſam iſt für jene, als für dieſe (532, I. 1008); und die der Luſt nachfolgenden Erfahrungen der Unluſt, durch abermalige Erfahrungen der Luſt, leichter verlöſcht werden: 2) weil das Andenken an Erfahrungen der weſentlichen Unluſt leicht geſchwächt wird durch eine nachfolgende Luſt, die dem Gegenſtande gar nicht angehört, ſondern ſich an die Idee deſſelben angehängt hat, bloß durch Gleichzeitigkeit, oder Aehnlichkeit (I. 271, 275): 3) weil, in dem, durch eine angenehme leidenſchaftliche Vorſtellung, bewegten Gemüthe, die Phantaſie aufgelegter iſt zu angenehmen, als zu unangenehmen Nebenideen und Vorherſehungen.

---

§. 1046.

Dieſer Abſchnitt enthält, vermöge der obigen Eintheilung der Affekten (1039), zwey Lehren.

# I.

## Von den begehrenden Affekten.

§. 1047.

Begehrende Affekten (1039, 1046) ſind lebhafte Thätigkeiten des Begehrungsvermögens, zur Unterſtützung ſeines Strebens nach einem vorgeſtellten Gute. Dahin gehören: das Sehnen, die Lüſternheit, die Geilheit, der Enthuſiaſmus.

§. 1048.

Die begehrenden Affekten werden allzeit erregt durch beſtimmte Empfindungen (ſ. §. 1120): ſie haben alſo ſelbſt einen beſtimmten, einzelnen Gegenſtand.

§. 1049.

Die begehrenden Affekten ſind theils mehrern Neigungen gemeinſchaftlich, theils einer einzigen eigenthümlich.

§. 1050.

Das Sehnen (1047), ein gemeinſchaftlicher Affekt (1049), beſonders der Neigungen der Sinnlichkeit (800 ff.), iſt eine gewaltſame Anſtren-

gung der Einbildungskraft, eine angenehme Vorherſehung zu beleben bis zu der wirklichen Empfindung (I. 131, 226) des darinn vorhergeſehenen Vergnügens.

§. 1051.

Weil dieſes Ziel des Sehnens (1050) einestheils oft ganz nahe ſcheint; anderntheils aber, durch die Einbildungskraft, nie zu erreichen iſt: ſo wird das Sehnen ſchmerzhaft; um ſo mehr, je weniger die Hoffnung es aufrichtet; und wenn die Hoffnung täuſcht, wird es befolgt von Betrübniß, oder von Unwillen.

§. 1052.

Die Lüſternheit (1047) iſt ein eigenthümlicher Affekt (1049) der nach Annehmlichkeiten des Geſchmackſinnes begierigen Gaumluſt (801).

§. 1053.

Die Lüſternheit (1052) zeigt ſich, in der ſtiller wirkſamen Heftigkeit eines Affekts, nicht allein in Kindern, oder in Eſſern von Gewerbe, die, vermöge ihrer Stumpfheit und Geiſtesleere, eingeſchränkt ſind auf die Freuden der Tafel; ſondern nicht ſelten auch in verſtändigen und

gebildeten Männern: aus dem bemerkenswerthen Grunde, weil ſie der einzige Affekt iſt, deſſen Empfindniſſe ſich nicht in der Einkleidung von Worten darſtellen. Ein Affekt aber, der ganz getrennt iſt von der Sprache, hat keinen Platz in der moraliſchen Einbildungskraft: mithin ſtehen auch mit ihm, wenn er jetzt rege iſt, in keinem Verhältniſſe Grundſätze der Moral und der Klugheit, durch deren wörtliches Andenken er unterdrückt werden könnte.

§. 1054.

Die Geilheit (1047) iſt der eigenthümliche Affekt (1049) der nach ihrem Ziele, entfernter oder näher, ſtrebenden Geſchlechtsbegierde (815).

§. 1055.

Die Eigenſchaften und Verhältniſſe, welche die Geilheit (1054) befördern, laſſen ſich leicht ausdenken.

§. 1056.

Der Enthuſiaſmus (1047) iſt ein gemeinſchaftlicher Affekt (1049) der theils der äſthetiſchen, theils der moraliſchen Sinnlichkeit (821 823) angehörigen, wiewohl nicht allemal in richtigen Vorſtellungen beruhenden, Leidenſchaf-

ten, theils für Perſonen, theils für Dinge, denen wir einen ausnehmenden Werth beylegen. Daher wird der Enthuſiaſmus erregt durch Freundſchaft (1004), Dankbarkeit, Liebe, (1008), Hochachtung und Bewunderung; durch Intereſſe für Menſchenwohl, Vaterland, Religion, Staatsverfaſſung, Wiſſenſchaften, Künſte, und überhaupt für das Wahre, Gute und Schöne.

§. 1057.

Zum Enthuſiaſmus (1056) wird erfodert Wärme der Empfindung, und Thätigkeit. Grund genug, warum gewöhnliche Menſchen nichts davon beſitzen und ihn, in der erſten Eigenſchaft, verlachen, ſo wie in der andern unterdrücken.

§. 1058.

Ausgelaſſener Enthuſiaſmus iſt Schwärmerey.

## II.

## Von den verabſcheuenden Affekten.

§. 1059.

Verabſcheuende Affekten (1039, 1046) ſind lebhafte Thätigkeiten des naturmäßigen Willens (357), zur Unterſtützung des Beſtrebens ein vorgeſtelltes Uebel zu entfernen. Dahin gehören: der Abſcheu, das Schrecken, die Schaam, der Zorn und die Verzweiflung.

§. 1060.

Die verabſcheuenden Affekten (1059) ſind alle, mit Ausnahme der Schaam (ſ. §. 1069), gemeinſchaftliche (1049).

§. 1061.

Abſcheu (1059) iſt ein Affekt des Haſſes; ſowohl desjenigen, welcher urſprünglich von der äſthetiſchen und moraliſchen Sinnlichkeit abſtammt (1028), als auch insbeſondere des mehr eigennützigen (1027), deſſen Gegenſtände nur darum gehaßt werden, weil ſie den Genuß unſerer Neigungen ſtöhren (1003).

§. 1062.

In beyden Beziehungen (1061), ſind eigentlich nur Menſchen und ihre Eigenſchaften Gegenſtände des Abſcheues. Abſcheu gegen widrige Dinge anderer Art iſt Ekel; (N. Anthrop. §. 1367). Dieſer gehört nicht zu der moraliſchen, ſondern zu der thieriſchen Natur. Bemerkenswerth iſt jedoch ſeine Analogie und Verwandtſchaft mit dem Abſcheu. Auch iſt nicht zu überſehen der Zuſammenhang des Abſcheues mit der Furcht.

§. 1063.

Der Abſcheu hat, vermöge ſeiner Abkunft von dem Haſſe (1061), einen ſehr großen Umfang. Seine Gegenſtände ſind überhaupt alle für unſere Sinnesart widrige Eigenſchaften, Geſinnungen und Handlungen der Menſchen: häßliche Geſtalten und Geſichtsbildungen; dann moraliſche Häßlichkeiten in dem Karakter, in der Lebens- und Handlungsweiſe: Geiz, Ungerechtigkeit, Deſpotiſmus, Irreligion, Empörungsgeiſt; Neid, Mißgunſt, Rachgier, Hochmuth; Wolluſt, Trunkenheit; Falſchheit, Betrügerey, Niederträchtigkeit, Grauſamkeit u. d. g.

§. 1064.

Wenn der Abſcheu ſehr leicht und auf die unbedeutendeſten Veranlaſſungen erregt wird: ſo iſt er ein Zeichen, nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände, entweder einer Schwäche der äſthetiſchen und moraliſchen Sinnlichkeit (821, 823), oder die Folge eines Zuſammenhanges mit der Furcht (1062). Allzeit iſt der höchſte Grund Schwäche des Verſtandes.

§. 1065.

Das Schrecken (1059), ein gemeinſchaftlicher Affekt aller Neigungen (1049), iſt eine in dem naturmäßigen Willen ſchnell und heftig erregte Thätigkeit, zur Abwendung einer plötzlich und nahe erſcheinenden Gefahr.

Es giebt ein bloß thieriſches Schrecken; welches aber kein Gegenſtand der Moralphiloſophie iſt.

§. 1066.

Das Schrecken (1065) ſetzt voraus einen ſtarken Eindruck der anſcheinenden Gefahr auf das Gemüth. Dieſer iſt verſchieden, nach dem Verhältniß der Gefahr gegen die Neigungen. So erſchrickt der Geizige heftiger bey der Gefahr des Verluſtes, der Patriot mehr bey der

Gefahr des Vaterlandes; der Sinnliche mehr bey der Bedrohung des Schmerzes.

§. 1067.

Das Schrecken darf nicht verwechſelt werden mit dem Erſtaunen (ſ. §. 1127), noch mit der Furcht (ſ. §. 1129). Die Furcht iſt kein Affekt, ſondern eine an ſich unthätige Empfindung.

§. 1068.

Das reine durch die Furcht (1067) nicht geſchwächte Schrecken hat zur Folge eine bewundernswürdige Gegenwart des Geiſtes; durch erhöhte Kraft unterſtützt zu ſchnellen Entſchließungen und ſo kühnen, als zweckmäßigen Handlungen.

§. 1069.

Schaam (1059) iſt ein eigenthümlicher Affekt (1049, 1060) des von Schande bedrohten Stolzes. Das Ziel aller ihrer Anſtrengungen iſt die Verbergung insbeſondere ſolcher Unvollkommenheiten, die entweder Schwachheiten wirklich ſind, oder als ſolche erſcheinen; bald in unſerer Meinung, bald in der Meinung anderer. Hieher gehören: 1) Leibliche Gebrechen; zumal

wenn die Eitelkeit ſie künſtlich bedeckt hatte: 2) Schwachheiten des Verſtandes; z. B. grobe Ignoranz. 3) Schwachheiten des Karakters; z. B. unverhältnißmäßiger Zorn im Angeſicht ſcharfer moraliſcher Beobachter; Verzagtheit, Feigherzigkeit u. d. g.; kleine Eitelkeit und Prahlerey, Eigennützigkeit, Lügenhaftigkeit; lächerliche, oder unanſtändige Liebeshändel u. ſ. w. 4) Erniedrigende Verhältniſſe; z. B. vornehme Armuth, gemeine Verwandtſchaften.

§. 1070.

Ob es gleich zuweilen ſcheint, als ob auch Vollkommenheiten (1069) ein Gegenſtand der Schaam ſeyn könnten: ſo liegt doch allzeit zum Grunde wenigſtens das undeutliche Gefühl einer damit verbundenen Schwäche. So ſchämen K der ſich oft der an ihnen gelobten Empfindungstugenden, z. B. der Gutherzigkeit und Mitleidigkeit, ſogar bis zum Ableugnen. Der Grund iſt, weil die Empfindſamkeit an die Schwäche angrenzt. Ein anderer Grund iſt, weil ein, ſelbſt aus Schwachheit und von nicht genug geachteten Perſonen ertheiltes, Lob zu wenig Ehre und in ſofern eine Art der Schande zu

ſeyn ſcheint. So ſchämen ſich Söhne des Lobes ihrer Mütter; wenn ſie ſie, für ihre allzugroße Güte, kaum lieben, vielweniger hochachten.

§. 1071.

Es giebt eine, wiewohl ſeltene, Schaam, welche aus einem unverdienten Lobe entſpringt: weil man, der beygelegten Vollkommenheit ſich nicht bewußt, Mühe hat, ſein wahres Selbſtgefühl und die entgegengeſetzte Unvollkommenheit zu verbergen.

§. 1072.

Weil der Menſch ſeine Unvollkommenheiten zu verheimlichen pflegt (1069): ſo werden Unvollkommenheiten, durch ein Blendwerk der Ideenverbindung, Wechſelbegriffe. Die Folge davon iſt, daß der Menſch ſich ſchämen kann bey der Sichtbarkeit gleichgültiger Dinge; bloß weil er gewohnt war, ſie nicht ſehen zu laſſen: z. B. häusliche Arbeiten.

§. 1073.

Die Schaam wirkt ſelten mit der ſichtbaren Heftigkeit eines Affekts. Daß ſie aber ein ſehr vermögender Affekt iſt, das beweiſen ihre phy-

ſiſchen Wirkungen (M. Anthrop. §. 944). Noch ſichtbarer iſt ihre Gewalt da, wo ſie die heftigſten Affekten plötzlich unterbricht: z. B. den Zorn und, im Falle der Ueberraſchung, ſelbſt die völlig entzündete Geilheit.

§. 1074.

Wiefern jeder Affekt eine erhöhte Wirkſamkeit des Geiſtes zur Folge hat: ſofern iſt, auch bey der Schaam, anzuſehen als eine Wirkung des Affekts (1073) der ſchnelle Witz, der ihr theils Ausflüchte, theils vorſpiegelnde Handlungen, in einer unglaublichen Geſchwindigkeit, darbietet.

§. 1075.

Der Zorn (1059), ein gemeinſchaftlicher Affekt aller Neigungen (1049), iſt eine heftige Thätigkeit des naturmäßigen Willens, zum Widerſtand gegen Menſchen, deren Handlungen unſere Neigungen hindern.

§. 1076.

Dem Zorne geht voran eine Empfindniß des Verdruſſes (ſ. §. 1195) über die zuwiderhandelnde Perſon (1075).

§. 1077.

Die verdrüßliche Handlung (1076) wird, bey dem Zorne, vorausgeſetzt als freywillig. Daher ſind eigentliche Gegenſtände des Zornes nur Menschen. Werden es zuweilen auch vernunft- und lebloſe Geſchöpfe: ſo iſt es eine Verirrung des Affekts; aber allzeit mit dem täuſchenden Vorbehalt, daß das, was durch ſie geſchah, eine freye That war.

§. 1078.

Gleichwie der Gegenſtand, an welchem der Zorn ſich äußert, allzeit die zuwider handelnde Perſon iſt (1077): ſo iſt die nächſte Urſache deſſelben die verdrüßliche Handlung ſelbſt (1076).

§. 1079.

Die verdrüßliche Handlung (1076) iſt zwar allzeit die nächſte Urſache des Zorns (1178), aber nicht allzeit die völlig zureichende; ſondern oft nur die veranlaſſende. Darauf wird hier gegründet die Eintheilung des Zorns in den ächten, und unächten.

§. 1080.

1. Der ächte Zorn (1079), der ganz und allein in der verdrüßlichen Handlung ſeinen

Grund hat, iſt von zweyerley Art: egoiſtiſch, oder vernünftig; nachdem er entweder in den gemeinern eigennützigen Neigungen, oder in der ſo genannten vernünftigen (der moraliſchen Sinnlichkeit, 823. Anm.) beruhet.

§. 1081.

1. Der egoiſtiſche Zorn iſt, vermöge des gegebnen Begriffs (1080), ein Affekt nur der gemeinen Sinnlichkeit (801 — 815), des Geizes und Stolzes; auch, den §. 1002, 1003. erklärten Verhältniſſen gemäß, der Freundſchaft, Liebe, Eiferſucht, Feindſchaft, Rachgier, und des Haſſes.

§. 1082.

In der Gattung des egoiſtiſchen Zornes (1081) iſt, für die Moralphiloſophie, beſonders bemerkenswerth der, welcher angehört dem Eigenwillen.

§. 1083.

Der Eigenwille (1082), keine beſondere, für ſich beſtehende Neigung, iſt die Folge des Strebens, mit welchem der Wille ausgehet, oft zum Nachtheil ſeiner Neigungen, auf die unbeſchränkte Aeußerung ſeiner Kraft; bloß weil er

will, daß ſein Wollen beſtehe. Indem er denen, die ihn hindern, leidenſchaftlich entgegenwirkt, wird daraus der eigenwillige Zorn: eine eigene Art des egoiſtiſchen (1081).

§. 1084.

Der eigenwillige Zorn (1083) hängt, ſo wie der Eigenwille ſelbſt, dem er angehört, zuſammen entweder mit der Neigung zur Ruhe (810), ſofern der gehinderte Gang des Willens in Unruhe verſetzt; in dieſer Rückſicht wird er Eigenſinn genannt: oder mit dem deſpotiſchen Stolze (967), der die Aenderung des Willens für eine Schande hält.

Der Eigenſinn iſt die Folge des Unvermögens, ſich eine Sache auf mehr denn eine Weiſe, als möglich und als gut zu denken, und von dem Vorſatz, der einmal gefaßt, von dem kleinern, oder größern Plan, der dazu entworfen iſt, abzugehen. Wird nun die Sache auf eine andere Weiſe gemacht: ſo entſteht in dem Eigenſinnigen die Beſorgniß, daß ſein ganzer Zweck verfehlt werde. Dieſes ſetzt ihn in Unruhe; und erſt noch darüber nachzudenken, ob der Zweck überhaupt gut, oder nicht auf eine andere Art zu erreichen ſey: dazu fehlt es ihm in dem Grade an Verſtand, daß er ſich lieber gar nicht darauf einläßt. Mithin beharrt er auf ſeinen Willen. Hieraus wird begreiflich, warum dem Eigenſinn vornehmlich Kinder und Weiber und Männer vom phlegma-

tiſchen, hektiſchen Temperament, ſo ſehr ausgeſetzt ſind. Etwas ganz anders, als der Eigenſinn, iſt die Genauigkeit derjenigen, welche in allen Dingen eine gewiſſe Regel befolgt und, dieſer gemäß, die möglichſte Vollkommenheit erreicht ſehen wollen. Der Eigenſinnige verfolgt keine allgemeine Regel, ſondern bloß ſeine individuelle Vorſtellung.

§. 1085.

In Beziehung auf die beyden Arten des Eigenwillens (1084) giebt es zweyerley Arten des eigenwilligen Zornes: den eigenſinnigen und den deſpotiſchen. In beyden Arten iſt die Möglichkeit über Handlungen zu zürnen, die, an ſich ſelbſt, den Neigungen mehr gemäß, als zuwider ſind. In dem eigenſinnigen Zorne geſchieht das aus Unwiſſenheit und Mangel der Ueberlegung; in dem deſpotiſchen durch das Uebergewicht des Stolzes.

§. 1086.

In allen Arten des egoiſtiſchen Zornes (1081. ff.) iſt der erſte Gegenſtand des Verdruſſes die Handlung (1076). Erſt durch die Rückſicht des Affekts von der Wirkung auf die Urſache, wird der Verdruß, und ſo der Zorn ſelbſt, übergetragen auf die zuwider handelnde Perſon. (ſ. §. 1088).

§. 1087.

2. Der vernünftige Zorn (1080), alſo genannt, wegen ſeines Zuſammenhanges mit den in der Anm. z. 823 §. erwähnten vernünftigen Neigungen und, durch dieſe, mit dem Wohlgefallen an Glückſeligkeit in der Welt, hat zum Gegenſtande theils die Handlungen, durch welche dieſe gehindert wird; theils die tadelhaften Eigenſchaften der handelnden Perſonen: z. B. Unverſtand, Unthätigkeit, Unredlichkeit, Ungerechtigkeit u. ſ. w.

§. 1088.

In beyden Rückſichten iſt der vernünftige Zorn (1087) unterſchieden von dem egoiſtiſchen (1081); der nur aus Hinderniſſen der gemeinen eigennützigen Neigungen entſpringt und, in den handelnden Perſonen, nicht zum Gegenſtande hat ihre weſentlichen Unvollkommenheiten, ſondern nur ihre ſeinem Intereſſe entgegengeſetzten Geſinnungen (z. B. Feindſchaft und Haß). Auch iſt in dem vernünftigen Zorn meiſt immer der erſte Gegenſtand die handelnde Perſon und ihre Unvollkommenheit: aus dem bemerkenswerthen Grunde, weil, in wohlgeſinnten Gemüthern,

das Mißfallen an weſentlichen Unvollkommenheiten der Menſchen, ſelbſt dem Verdruß über die Hinderniſſe der objektifen Glückſeligkeit vorangehet.

§. 1089.

II. Der unächte oder auffahriſche Zorn (1079) iſt der durch die Handlung (1076) nur zufällig veranlaßte heftige Ausbruch unangenehmer Empfindniſſe, welche, unabhängig von der Handlung, in dem Gemüthe, mit, oder ohne gegenwärtiges Bewußtſeyn, rege ſind. Indem dieſe Empfindniſſe jetzt erweckt, oder durch den fremdartigen Reiz mehr belebt werden, trägt ſie der getäuſchte Affekt über entweder auf die verdrüßliche Handlung, oder auf die Unvollkommenheit der handelnden Perſon, als auf ihre wirkliche Urſache.

§. 1090.

Die Empfindungen, welche den auffahriſchen Zorn zufällig reizen (1089), ſind entweder ein vorhergegangener und jetzt rege gewordener Verdruß (ſ. §. 1195); oder ein unbeſtimmter Mißmuth (ſ. §. 1245); oder bald beſtimmte, bald unbeſtimmte krankhafte Empfindungen aus dem Körper (1170).

§. 1091.

Die Möglichkeit des auffahriſchen Zornes (1089) iſt begreiflich aus folgenden zwey Erfahrungsſätzen: 1) Wenn die Urſache eines Verdruſſes (oder auch körperlichen Schmerzes) entweder der Empfindende ſelbſt, oder ſonſt ein Gegenſtand iſt, an welchem ſich der Zorn nicht äußern kann: ſo nimmt er, auf die ſchwächſte Veranlaſſung, in der Täuſchung des Affekts, jeden Gegenſtand für die Urſache ſeiner unangenehmen Empfindung. 2) Wenn der Menſch, entweder in dem Gemüthe verdrüßliche, oder in dem Körper ſchmerzhafte Empfindungen hat, deren Urſachen ihm nicht namhaft bewußt ſind: ſo ergreift er jeden vorkommenden Gegenſtand, als die Urſache.

§. 1092.

Weil der auffahriſche Zorn allzeit zum Grunde hat einen Irrthum, in Anſehung des Gegenſtandes (1091): ſo iſt er, was den Gegenſtand betrifft, von kurzer Dauer und, ohne verdienſtlichen Edelmuth, befolgt von vergütender Reue. Kalte, hartherzige, ſtolze und, in ihrem Verhältniß, mächtige Menſchen pflegen auch die

größten Ungerechtigkeiten des auffahriſchen Zornes nicht zu bereuen, vielweniger zu vergüten.

---

§. 1093.

Welche Art des Zornes (1079) weniger oder mehr vereinbar iſt mit dem Karakter der Weisheit und Tugend: das bedarf, bey den obigen Lehrſätzen, keiner beſondern Erklärung.

§. 1094.

Die bekannten Sittenſprüche gegen den Zorn ſind wahr nur mit Einſchränkung; auf jeden Fall mit Ausnahme des vernünftigen (1087). Die Unfähigkeit zu dieſer Art des Zornes hat ihren Grund in der Indolenz.

§. 1095.

Nur der ächte Zorn (1080) verräth die Neigungen und inſofern den Karakter des Menſchen. Der auffahriſche (1089) hat da, wo phyſiſche Reize ihm zum Grunde liegen (1090), mit dem Karakter kaum einen Zuſammenhang: da aber, wo er von einem fremdartigen Unwillen und Verdruſſe herrührt (1091), iſt die zum Grunde liegende Neigung darum nicht zu entdecken, weil

er eine falſche Urſache ergreift und die wahre verbirgt.

§. 1096.

Der auffahriſche Zorn iſt, wenn er bloß in körperlichen Empfindniſſen beruhet (1091), eine Krankheit und, bey einem hohen Grade der Heftigkeit, eine vorübergehende Raſerey.

---

§. 1097.

Das Aergerniß (1059) iſt ein in ſeinem Ausbruche gehinderter Zorn.

Vielleicht iſt das Wort Aerger, noch ſprachrichtiger.

§. 1098.

Die Hinderniſſe, welche den Zorn in Aergerniß verwandeln (1097), ſind entweder phyſiſche; z. B. Schwäche der Nerven, Krämpfe: oder moraliſche; z. B. Furcht, Rückſichten der Klugheit, Anſtrengung der Selbſtmacht.

§. 1099.

Wenn phyſiſche Hinderniſſe den Zorn aufhalten (1098): ſo bleibt dem Affekt des Aergerniſſes (1097) eine gewiſſe Art der Aeußerung; bey welcher aber konvulſiſiſche Heftigkeit von zappeln.

zappelnder Ohnmacht, und kreiſchendes Schreyen von halb verſtummendem Stottern, unterbrochen wird. Der Anblick des Zornes iſt fürchterlich: aber der Anblick des Aergerniſſes pflegt meiſtentheils lächerlich zu ſeyn.

§. 1100.

Wenn es moraliſche Hinderniſſe ſind (1098), ſo wird der Affekt ſchnell gedämpft: nicht ſo ſchnell jedoch und nicht ſo vollkommen, in Anſehung ſpäterer Folgen, durch die Furcht, als durch die Selbſtmacht.

§. 1101.

Verzweiflung (1202) iſt der Affekt eines von dem äußerſten Schmerz (ſ. §. 1104), ohne Hoffnung gequälten Gemüths, welches beſtrebt iſt, ſich zu trennen von dem Bewußtſeyn, als der ſubjektiſen Urſache ſeines Leidens.

§. 1102.

Das Eigene der Verzweiflung iſt, daß ſie nicht, wie andere verabſcheuende Affekten, zum Gegenſtande hat die objektiſe Urſache des Uebels, ſondern die ſubjektiſe Urſache der Empfindung deſſelben: das Bewußtſeyn (1101).

§. 1103.

Nach der Regel der Natur entſteht die Verzweiflung nicht eher, als bis die objektife Urſache des Schmerzes (1102) unabwendlich zu ſeyn ſcheint.

§. 1104.

Der äußerſte Schmerz (1101) iſt, in jedem Individuum, der, welcher durchaus überſteigt die Kräfte des Empfindungsvermögens, der Gedult und der Hoffnung.

§. 1105.

Die Verzweiflung iſt ein Affekt aller drey Hauptneigungen (797). Denn der Schmerz, der ihr als Reiz zum Grunde liegt, kann ſich 1) beziehen auf die Sinnlichkeit; z. B. Entbehrung alles Lebensgenuſſes in einer harten Gefangenſchaft; gehinderte Geſchlechtsliebe: 2) auf die Neigung zum Eigenthum; z. B. großer Verluſt, äußerſte Armuth: 3) auf die Neigung zur Ehre; z. B. Zurückſetzung, Beſchimpfung u. ſ. w.

§. 1106.

Der Schmerz, der die Verzweiflung erregt (1105), iſt urſprünglich allzeit eine beſtimmte Empfindung: jedoch kann dieſe ſich, in dem Zeit-

punkte, wo der Affekt ausbricht, verzogen haben und übergegangen ſeyn in eine unbeſtimmte (ſ. §. 1120). Die Art der Verzweiflung, welche ganz allein in unbeſtimmten Empfindniſſen beruhet, iſt bloß thieriſche Raſerey, (N. Anthrop. §. 1310. ff.) und in ſofern kein Gegenſtand der Moralphiloſophie.

§. 1107.

Die Verzweiflung kann eingetheilt werden in die wüthende und ſchwermüthige; je nachdem die dabey, als Reize des Affekts (1105), zum Grunde liegenden Empfindungen von der Art der unruhigen ſind, oder der niedergeſchlagenen; (ſ. §. 1165).

§. 1108.

Weil jedoch die niedergeſchlagenen Empfindungen an ſich ſelbſt keinen Affekt erregen (ſ. §. 1166): ſo kann aus niedergeſchlagenen Empfindungen (1107) Verzweiflung nur dann und ſofern werden, wenn und wiefern, wenigſtens in einem gewiſſen Grade, unruhige ſich zu ihnen geſellen.

§. 1109.

1. Die wüthende Verzweiflung (1107) verſucht es, ſich von dem Bewußtſeyn zu trennen,

fürs erſte durch Betäubung des Bewußtſeyns der Perſönlichkeit (I. Anm. z. 122. §.). Zu dieſem Behuf unterdrückt ſie, gewaltſam und entſchloſſen, das Andenken aller Begriffe, Grundſätze und Geſinnungen; alle Gefühle der Moralität und Religion, und ſelbſt die Stimme der Vernunft; trennt ſich von allen Verhältniſſen, der Verwandtſchaft und Freundſchaft, des Beſitzes und der Ehre, indem ſie die Neigungen auflöſet, die das Gemüth an dieſe Verhältniſſe knüpfen.

§. 1110.

Weil aber, indem ſo ausgelöſcht iſt das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit (1109), dennoch das Bewußtſeyn der Exiſtenz (I. 122) fortwähret, und mithin die ſubjektife Urſache des Schmerzes bleibet (1101, 1104): ſo geht endlich die Wuth, durch unbedeutende Selbſtgewaltthätigkeiten (Stöße, Fauſtſchläge), über zu einem mechaniſchen Selbſtmord.

§. 1111.

2. Die ſchwermüthige Verzweiflung (1107) wird, vermöge des Uebergewichts der niedergeſchlagenen Empfindungen, durch eine härmende

Zurückziehung auf ihren traurigen Gegenſtand, mehr leidendlich und allmählich beraubt des Bewußtſeyns der Perſönlichkeit, als ſie ſelbſtthätige Anſtrengung anwendet, daſſelbe zu betäuben (1109).

§. 1112.

Weil aber mit dem Bewußtſeyn der Perſönlichkeit nicht aufgehoben wird das Bewußtſeyn der Exiſtenz (1110), folglich die ſubjektife Urſache des äußerſten Schmerzes (1101) fortdauert: ſo wird ſie, durch das unerträgliche Gefühl deſſelben, entweder zur Wuth entzündet und nun ganz, wie die wüthende Verzweiflung, geleitet; oder ſie ergreift die mit den niedergeſchlagenen Empfindungen nahe verwandte Idee des Todes (ſ. §. 1192), inniger und feſter, als es die gemeine Betrübniß thut; figiert dieſe Idee zu einem unauslöſchlichen Reize des leidenſchaftlichſten Begehrens, und vollzieht dieſelbe, bey dem vertilgten Einfluß aller entgegenſtehenden Gedanken, entweder mit ſchwärmeriſcher Entſchloſſenheit, oder in einer ganz ermatteten und halbbewußtloſen Abweſenheit des Geiſtes, durch einen unfreywilligen Selbſtmord.

§. 1113.

Der Selbſtmord der wüthenden Verzweiflung (1109) entſteht aus dem Abſcheu des Lebens; ſofern es das Bedingniß des Selbſtbewußtſeyns und dieſes die ſubjektife Urſache des äußerſten Schmerzes iſt (1101, 1104): der Selbſtmord der ſchwermüthigen (1112) aus dem Verlangen nach dem Tode, als einem Zuſtande der Ruhe.

## Anderer Abſchnitt.

### Von den Gemüthsbewegungen in dem Empfindungsvermögen; oder von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen.

§. 1114.

Die Definizion der Gemüthsbewegungen in dem Empfindungsvermögen iſt, in Beziehung auf den 1037 §. angedeutet durch die Ueberſchrift und, daß ſie Empfindungen genannt werden, geſagt in demſelbigen §.

Wir haben in der teutſchen Sprache drey Wörter, um die dreyerley Hauptveränderungen zu bezeichnen, welche in dem Bewußtſeyn unſeres geiſtigen Subjekts vorkommen: Vorſtellung, Empfindung und Gefühl. Vorſtellung, (dahin gehören auch Begriffe und Ideen), iſt das Bewußtſeyn eines Objekts, von dem ich mich, als das Subjekt, unterſcheide. Empfindung iſt das Bewußtſeyn des — vollkommenen, oder unvollkommenen — Zuſtandes. Gefühl iſt das Bewußtſeyn eines — in deutlich oder undeutlich gedachten Gründen beruhenden — Urtheils. Ueber die Bedeutung des erſten Worts iſt der Sprachgebrauch vollkommen einig. Was aber die beyden andern betrifft; ſo heißt, bey Kanten,

Empfindung ſo viel, als Sinnenvorſtellung (eigentlich meint er nur das leidendliche Einwirken des Gegenſtandes); Gefühl aber bedeutet bey ihm das, was, in meiner obigen Definizion, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach, Empfindung iſt. Dieſe Vertauſchung des Wortes Empfindung gegen das Wort Gefühl ſcheint mir nun darum fehlerhaft zu ſeyn; weil Gefühl, fürs erſte, nicht auf Vergnügen oder Mißvergnügen, ſondern nur auf Urtheil hinweiſet. Freylich ſagt man mit unter auch ein angenehmes Gefühl: aber nur ſofern man die nächſte Urſache des Vergnügens, mittelſt einer figürlichen Wendung, überſpringt; und da ſagt man wohl auch ein angenehmer Gedanke; obgleich nicht der Gedanke ſelbſt, ſondern erſt der durch ihn veränderte Zuſtand angenehm iſt. Fühlen, im Gegentheil, heißt allzeit ſich eines — deutlich, oder undeutlich gedachten — Urtheils bewußt ſeyn. Z. B. Eine Wahrheit, einen witzigen Ausdruck, einen Vorwurf fühlen: was heißt das anders, als deutlich, oder undeutlich das beurtheilen, einſehen, was in dem Gegenſtande liegt? Ferner: die Moralität einer Handlung, ſeine Verbindlichkeit, Recht und Unrecht fühlen. Hier iſt nirgends eine unmittelbare Beziehung auf Vergnügen, oder Mißvergnügen. Wird das Wort zuweilen für Empfindung gebraucht: ſo liegt doch immer das zum Grunde, daß ich die Vollkommenheit des Gegenſtandes, der mir Vergnügen macht, in einer undeutlichen Einſicht beurtheile. Auch das Subſtantif Gefühl, zeigt eine Eigenſchaft des Verſtandes an. Ein Menſch ohne Gefühl iſt ein ſolcher, der ſich bey dem Wahren, Guten und Schönen keines Wohlgefallens (Wohlgefallen aber iſt Urtheil, nicht Vergnügen)

lebhaft und innig bewußt iſt. So iſt auch namentlich das moraliſche Gefühl nicht ein Sinn, der ſich in den Freuden der Tugend ergötzt; ſondern das undeutliche Bewußtſeyn der Wahrheit und Verbindlichkeit des Moralgeſetzes. Selbſt da, wo Gefühl den äußern Sinn bedeutet, der theils für ſich beſtehet, theils den übrigen Sinnen zum Grunde liegt, ragt dieſe Bedeutung hervor. Fühlen heißt da, ſich äußerer Gegenſtände, mittelſt eines Urtheils, daß das leidendlich Einwirkende etwas Anders ſeyn müſſe, als das thätig Vorſtellende, bewußt werden. Das Gefühl ſagt nur, daß etwas außer mir iſt; daher nennt es **Büffon** mit Recht den metaphyſiſchen Sinn des Menſchen: was es iſt, fühle ich nicht, ich ſchaue es an, ich ſtelle mir es vor. Sofern aber der Gegenſtand meinen Zuſtand verändert, geht das Gefühl über in Empfindung. Wir fühlen die Wärme, ſofern wir urtheilen, daß in dem warmen Körper ein phyſiſcher Grund des Gefühls ſeyn möge: wir empfinden ſie, ſofern ſie angenehm, oder unangenehm iſt. — Unſere beſten Schriftſteller, **Leſſing**, **Mendelsſohn**, **Sulzer**, **Garve**, haben das Wort Empfindung ſo gebraucht, wie ich es hier definiere: auch die Berliner Akademie ſetzt, bey ihrer im J. 1778 ausgeſtellten Aufgabe, dieſe von allen Preißwerbern anerkannte Bedeutung voraus. Nie hat man ſonſt von einer Theorie der angenehmen Gefühle, ſondern der Empfindungen, gehört. Dazu kommt noch, daß wir jetzt das Wort Empfindung, um Sinnenvorſtellung zu ſagen, nicht mehr nöthig haben, ſeitdem das letztere Wort durch das lateiniſche Repraeſentatio entſtanden iſt. Und auch bey dieſem Gebrauch des Wortes Empfindung lag das zum Grunde, daß die Sinnenvorſtellungen meiſten-

theils mit Vergnügen, oder Mißvergnügen verbunden ſind.

§. 1115.

Eine Empfindung iſt ein Bewußtſeyn des Zuſtandes. (N. Anthrop. §. 611. ff.)

§. 1116.

Der Zuſtand (1115) iſt vollkommen, oder unvollkommen, je nachdem er gemäß, oder nicht gemäß iſt den Neigungen (797) und, weiter zurück, dem Grundtriebe (790) des naturmäßigen Willens (337).

§. 1117.

So iſt alſo in jeder Empfindung enthalten das Bewußtſeyn etwas erlangt oder verfehlt zu haben für den Grundtrieb und für die von ihm abhangenden Neigungen (1116). Daraus erhellet einestheils das Verhältniß des Empfindungsvermögens mit dem Begehrungsvermögen, anderntheils der Grund des Unterſchiedes unter angenehmen, und unangenehmen Empfindungen.

§. 1118.

Wenn die Empfindungen, wiewohl nur nach dem Mehr und Weniger, eingetheilt werden in

geiſtige, thieriſche und eigentlich menſchliche, (N. Anthrop. §. 657, 658): ſo ſind doch nur die letztern ein weſentlicher Gegenſtand der Moralphiloſophie.

§. 1119.

Die Empfindungen ſind entweder unmittelbare, oder mittelbare; nachdem ſie ſich beziehen entweder auf die unmittelbaren, oder auf die mittelbaren Neigungen (795. N. Anthrop. §. 622).

§. 1120.

Die Empfindungen werden ferner eingetheilt in beſtimmte, oder unbeſtimmte; nachdem ſie verbunden, oder nicht verbunden ſind mit der klaren Vorſtellung des Gegenſtandes, der ſie veranlaßt. (N. Anthrop. §. 637.)

§. 1121.

Das nächſte Objekt der Empfindung iſt allzeit der Zuſtand des Empfindenden (1115). Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der von dem Zuſtand entlegenen Dinge kann nur, in der Urtheilskraft, Wohlgefallen oder Mißfallen erregen; nicht aber, für ſich ſelbſt und ehe der Zuſtand dadurch verändert wird, Vergnügen oder

Mißvergnügen. Daher ſind alle Empfindungen eigennützig (N. Anthrop. §. 632). Der Grund liegt in der Subjektifität des naturmäßigen Willens und iſt erörtert §. 364. ff.

§. 1122.

Nur die beſtimmten Empfindungen (1120) ſind mit Wohlgefallen oder Mißfallen (1121) begleitet.

§. 1123.

Der wahre Grund des mehr für die Pſychologie, als für die Moralphiloſophie bedeutenden Unterſchiedes der reinen, und vermiſchten Empfindungen iſt erklärt in der N. Anthrop. §. 667. ff.

§. 1124.

An dem Bewußtſeyn des Zuſtandes, welches das Weſen der Empfindung ausmacht (121), hat allzeit mehr, oder weniger Theil der Zuſtand des Körpers. Alſo ſind alle Empfindungen, in der weitern Bedeutung, ſinnlich (393) und haben, vermöge der Sinnlichkeit, die Form thieriſcher Luſt und Unluſt (420, 421).

§. 1125.

Die Empfindungen, als ſolche betrachtet, ſind bloß leidendliche Gemüthsbewegungen, wel-

che nicht handeln. Die Thätigkeit, in die einige derſelben übergehen, gehört den Affekten an, die darauf folgen; nicht ihnen, den Empfindungen, ſelbſt. Die Veränderungen in dem thieriſchen Körper (1136), die ihnen beygehen, ſind keine Handlungen; obwohl ſie ſich, zum Theil, in den willkührlichen Bewegwerkzeugen erweiſen.

§. 1126.

Nur lebhaftere und mit ſichtbaren Veränderungen in dem thieriſchen Körper verbundene Empfindungen (1125), werden, nach dem Sprachgebrauch, zu den Gemüthsbewegungen gerechnet. Das folgt aus der Definizion der letztern (1036).

---

§. 1127.

Den lebhaftern Empfindungen (1126) und ſofern dieſe wiederum die Affekten, als Reize, erregen (1038), den Affekten, folglich allen Gemüthsbewegungen (1037), geht voran, in einem höhern, oder niedern Grade, das Erſtaunen: ein plötzlicher, ſtarker, das Bewußtſeyn, für den Augenblick, unterbrechender Eindruck

eines entweder überhaupt neuen, oder jetzt unerwarteten Gegenſtandes; der gegenwärtig, ſeiner Gattung nach nicht gekannt und, ſeinem Daſeyn und Entſtehen nach, nicht begriffen wird.

§. 1128.

Das Erſtaunen (1127) trifft nicht das Gemüth (1035), ſondern die Denkkraft, und iſt weder eine Empfindung, noch ein Affekt; alſo überhaupt keine Gemüthsbewegung (1037). Keine Empfindung (1115): denn es iſt 1) ohne Bewußtſeyn; 2) weder angenehm, noch unangenehm (1117): weil der Zuſtand dadurch weder auf eine vollkommene, noch auf eine unvollkommene Weiſe (1116) beſtimmt wird, ſondern ſchwebt. Kein Affekt (1038): denn in dem Erſtaunen iſt weder Begehren, noch Verabſcheuen; ſondern, für den Augenblick ſeiner Dauer, ein völlig neutraler Stillſtand des Willens.

§. 1129.

Das Erſtaunen iſt, mit der ſeltnen Ausnahme einer anhaltenden Betäubung, nur von augenblicklicher Dauer und geht ſchnell über entweder in Nachdenken, oder in Empfindungen und, durch dieſe (1127), oft in Affekten.

§. 1130.

Mit dem Erſtaunen kann leicht verwechſelt werden das Schrecken (1065), welches ihm oft unmittelbar nachfolgt: noch leichter die Verwunderung; weil ſie ebenfalls den Gegenſtand, ſeinem Daſeyn und Entſtehen nach, nicht begreift (1127) und bald in Nachdenken, bald in Gemüthsbewegungen übergeht (1129). Aber ſie iſt davon unterſchieden: durch die mindere Stärke des Eindrucks, durch die Beybehaltung des Bewußtſeyns, und durch das gattungsmäßige Anerkennen des Gegenſtandes (1127).

§. 1131.

Je weniger der Menſch die Dinge in der Welt kennt und die Urſachen ihres Entſtehens (1127); deſto mehr iſt er aufgelegt zum Erſtaunen und mithin zu ſtärkern Gemüthsbewegungen.

---

§. 1132.

Weil es angenehme und unangenehme Empfindungen giebt (1117), die vermiſchten aber das Eine ſeyn können und das Andere (ſ. §. 1357. N. Anthrop. §. 667.): ſo enthält dieſer Abſchnitt drey Lehren.

## I.

## Von den angenehmen Empfindungen.

§. 1133.

Die angenehmen Empfindungen (1132) ſind alleſammt enthalten unter dem Gattungsbegriffe Vergnügen.

§. 1134.

Das Vergnügen erregt, eben darum weil es den Zuſtand auf eine vollkommene Weiſe beſtimmt (1116) und in ſofern der Naturtrieb befriedigt (1117), an ſich ſelbſt weder begehrende, noch verabſcheuende Affekten: aber es kann dergleichen veranlaſſen, weil es die Einbildungskraft belebt.

§. 1135.

Das Vergnügen iſt entweder eine beſtimmte Empfindung, oder eine unbeſtimmte (1120). Freude, und Fröhlichkeit.

§. 1136.

I. Die Freude (1135), eine Erſcheinung aller Neigungen, iſt ein beſtimmtes, d. h. mit der bewußten Vorſtellung eines Gegenſtandes, als

ſeiner Urſache (1120), alſo mit Wohlgefallen (1121) verbundenes Vergnügen. Beſondere Arten der Freude ſind die Bewunderung und die Hoffnung.

§. 1137.

Die Freude iſt eine unmittelbare, oder eine mittelbare Empfindung (1119), nachdem ſie ſich bezieht auf die unmittelbaren Neigungen der Sinnlichkeit (797); der gemeinen (801. ff.), der äſthetiſchen (821) und moraliſchen (823); oder zum Gegenſtande hat die Güter des Beſitzes und der Ehre und dasjenige, was die Zwecke der Nebenneigungen (1003) befördert.

§. 1138.

In moraliſcher Rückſicht betrachtet, iſt die Freude entweder eine Erſcheinung der Selbſtſucht; dahin gehört, kaum mit Ausnahme der moraliſchen (823), die, welche in den drey Hauptneigungen (797) beruhet: oder des Wohlwollens und Uebelwollens: Mitfreude, und Schadenfreude. Dieſe beyden haben ihren Grund in den Nebenneigungen (1003): die erſtere in Freundſchaft, Liebe, Dankbarkeit, Enthuſiaſ-

mus: die andere in der Feindſchaft; nicht ſo weſentlich in dem Haß.

§. 1139.

Weil die wohlwollenden Neigungen, in ihrem Zuſammenhange mit den drey Hauptneigungen (1002), nicht weniger eigennützig ſind, als dieſe ſelbſt: ſo iſt die Mitfreude (1138) eigennützig in demſelben Grade. Noch weniger uneigennützig iſt die, welche angehört der Sympathie (519).

§. 1140.

Weil die Feindſchaft (1018), in ihrem Zuſammenhange mit der naturmäßigen Selbſtliebe (1003), das Unglück des Feindes will nicht an ſich, ſondern ſofern er die eigennützigen Neigungen hindert: ſo iſt die Schadenfreude (1138), im Grunde, Freude über ſelbſteigenes Glück, und nicht über das Unglück eines Andern.

§. 1141.

Was in der eigennützigen Beſchaffenheit der Mitfreude (1139), und in der Allgemeinheit der Schadenfreude bey wilden Völkern, beweiſend ſcheinet für den Antimoralismus (712), das iſt

zu beurtheilen aus den §. 1022 ff. erörterten Rückſichten.

---

§. 1142.

Die Freude entdeckt die Neigungen, von denen ſie abſtammt (1137, 1138), und dadurch den Karakter des Menſchen. So verräth z. B. ausſchweifende Freude in dem Genuß der gemeinen Luſt, einen kindiſchen; über Lobſprüche, oder erlangte Würden einen eiteln Menſchen; über Vortheil und Gewinn eine kleine Seele; Schadenfreude eine feindſelige Gemüthsart u. ſ. w.

§. 1143.

Die Freude erhöht die Kräfte des Geiſtes; aber nur für die Neigung, auf die ſie ſich jedesmal bezieht: für andere Gegenſtände macht ſie ſchwach, weil ſie allzeit einſeitig iſt.

§. 1144.

Sehr lebhafte Freude macht ausſchweifend, weil ſie ſich äußern will; gutmüthig, weil ſie Sympathie, d. h. ihre ſelbſteigene größere Belebung und längere Dauer, begehrt. Daher iſt ſie freygebig, geſprächig, herzlich und ohne

Stolz. Menſchen, die das, vermöge der Kälte und Steifheit ihres Karakters, nicht ſeyn können, ſind der lebhaftern Freude unfähig. Am meiſten wird ſie beſchränkt durch den Stolz.

§. 1145.

Freude an Gegenſtänden, die, in irgend einer Rückſicht, angenehm ſind und dabey unbegreiflich, in Anſehung der ihnen zum Grunde liegenden Kraft, iſt Bewunderung (1136). Iſt der unbegreifliche Gegenſtand in keiner Rückſicht angenehm: ſo bleibt es nur bey der Verwunderung (1130). Iſt er unangenehm; ſo verurſacht er Entſetzen.

§. 1146.

So iſt alſo die Bewunderung zuſammengeſetzt aus Verwunderung und Freude (1145). In der erſten Rückſicht wird ſie gehindert durch Erfahrung, Einſicht und Stolz: in der andern durch Kälte und üble Laune.

§. 1147.

Hoffnung (1136) iſt Freude in der Vorherſehung eines wahrſcheinlichen Gutes. Wird das zukünftige Gut gedacht als gewiß: dann

iſt es, an ſich ſelbſt und abgerechnet ſeine mög-lichen zufälligen Beſtimmungen, nicht mehr ein Gegenſtand der Hoffnung, ſondern des völligen Genuſſes. Je weiter die Hoffnung abliegt von der Gewißheit; deſto mehr beſchäftigt ſie den Affekt des Sehnens (1050).

§. 1148.

Wiefern das gehoffte Gut allzeit ein zukünf-tiges (1147), alſo ein unbeſtimmtes Gut iſt und mithin, nach der menſchlichen Denkart, leicht den Anſchein einer unendlichen Größe gewinnt (1044): ſo überſteigt die Hoffnung nicht ſelten die Freude des völligen Genuſſes.

§. 1149.

Die Hoffnung iſt feſt, in dem Grade, in welchem die vorherſehende Freude ſich nähert einer wirklichen Empfindung (I. 131.). Dem-nach beruhet ihre Feſtigkeit in der Ueberzeugung. Wiefern nun Ueberzeugung möglich iſt, ohne objektife Gründe, bloß durch ſubjektife Lebhaftig-keit des Gefühls (I. 631.); ſofern pflegt die feſteſte Hoffnung oft das Werk zu ſeyn eines ſchwachen Verſtandes. Fehlt es ihr zuweilen auch an Feſtigkeit; ſo ſucht ſie zu gewinnen

den Glauben und Beyfall anderer, und befeſtigt ſich ſo wiederum durch fremde Autorität.

§. 1150.

Die Hoffnung wird Muth genannt, wenn ſie zum Gegenſtande hat nicht ſo wohl den Gewinn eines Gutes, als die Abwendung eines Uebels, und dabey berechnet iſt nicht auf die Gunſt des Glücks, ſondern auf die ſelbſteigene Kraft. Muth iſt alſo überhaupt Freude in der, durch das Selbſtgefühl geſicherten, Vorherſehung des Sieges über Hinderniß, Widerſtand und Gefahr. Hieher gehört auch das Vorgefühl der Kraft und Selbſtſtändigkeit, zur Erduldung großer Leiden, für den Fall ihrer längern Dauer.

§. 1151.

Alles was, in moraliſchen Rückſichten §. 1138, 1139, geſagt worden iſt von der Freude, namentlich von den Neigungen, in denen ſie beruhet, und von der Eigennützigkeit, die ihr beywohnet: das gilt, mit analogiſcher Anwendung, ganz auch von der Hoffnung.

§. 1152.

II. Die Fröhlichkeit (1135) iſt eine unbeſtimmte angenehme Empfindung (1120), in welcher nur enthalten iſt das allgemeine Bewußtſeyn eines vollkommenen Zuſtandes (1115); aber nicht eines beſondern Objekts, nicht einer namhaften Urſache des Vergnügens (1136). Mit der Fröhlichkeit hangen zuſammen der Frohſinn und die Luſtigkeit.

§. 1153.

Als entfernte Urſache, liegen bey der Fröhlichkeit (1152) allzeit zum Grunde kürzer, oder länger vorhergegangene freudige Empfindniſſe, deren namhaftes Andenken ſich jetzt verzogen hat und übergegangen iſt in unbeſtimmtes Vergnügen (1120). Einen weſentlichen Antheil haben außerdem die unbeſtimmten angenehmen Empfindungen des thieriſchen Zuſtandes.

§. 1154.

So vielerley Urſachen der Freude es giebt, die das unbeſtimmte Bewußtſeyn (1153) eines vollkommenen Zuſtandes (1115) zurücklaſſen können; ſo vielerley giebt es entfernte Urſachen der Fröhlichkeit. Daher beruhet die Fröhlichkeit in

dem unbeſtimmten Bewußtſeyn bald des gemeinen ſinnlichen Wohlſtandes, bald des äſthetiſchen und moraliſchen Vergnügens; bald des Reichthums und der Ehre.

§. 1155.

Die Fröhlichkeit iſt alſo, in dem Empfindungsvermögen, jedesmal das Reſultat von dem Bewußtſeyn der Vollkommenheit des Zuſtandes, in Rückſicht auf irgend eine Neigung. Die vollkommenſte iſt die, welche entſpringt aus der Befriedigung aller.

§. 1156.

Unendlich, und leichter mit poetiſcher Malerey zu ſchildern, als in aphoriſtiſcher Kürze zu beſchreiben, ſind in der Fröhlichkeit die Verſchiedenheiten des Karakters und Tons; nach Verſchiedenheit theils der dabey, in dem undeutlichen Bewußtſeyn, zum Grunde liegender Urſachen, theils der Geſinnungen und Sitten.

§. 1157.

Nachdem in der Fröhlichkeit geringer, oder größer iſt der Antheil jener thieriſchen Empfindniſſe (1152); grenzt ſie, unter dem Nahmen des

Frohſinnes, mehr an die unbewegte Heiterkeit, oder an die rauſchende Luſtigkeit.

§. 1158.

Die Luſtigkeit (1157) iſt vornehmlich angemeſſen dem jugendlichen Alter, dem weiblichen Geſchlecht, und den ungeſitteten Ständen. In Männern verräth ſie da, wo ſie über den ganzen Karakter herrſcht, Mangel an ernſthaften Grundſätzen und feinen Geſinnungen.

§. 1159.

Wenn entweder der Frohſinn, oder die Luſtigkeit (1157) den höchſten Grad erreicht: ſo wird das Uebermaaß von Kraft eine Art von Kitzel, deſſen Reiz abgeſtumpft ſeyn will. Das iſt der Begriff des **Muthwillens**; der ſich auf eine verſchiedene Art äußert, nachdem er mehr von dem Frohſinn, oder mehr von der Luſtigkeit abſtammt. Arten des Muthwillens ſind: Scherz und Spaß.

§. 1160.

Der Muthwille (1159) äußert ſich theils überhaupt durch eine ausgelaſſene Lebhaftigkeit; theils, insbeſondere, in dem Umgange, durch Scherz und Spaß. Der Scherz will ſich in

einem höhern Grade vergnügen und dabey andern gefallen: daher ſcherzt der Menſch theils aus Ehrgeiz, theils aus Liebe. Der Spaaß will, um ſich zu vergnügen, andere reizen und beunruhigen.

§. 1161.

Der Scherz und der Spaaß (1160) haben einen ganz verſchiedenen Karakter; nach dem ſie abſtammen entweder von dem Frohſinn, oder von der gemeinen Luſtigkeit (1157). In dem letztern Falle leuchten überall hervor ſanguiniſche und böotiſche Sinnlichkeit, und vornehmlich, in Blicken und Reden, Empfindniſſe der Geſchlechtsneigung.

§. 1162.

Wenn der Muthwille von einer ganz gemeinen Luſtigkeit abſtammt (1161) und ſowohl überhaupt in der Ausgelaſſenheit, die ihn bezeichnet (1159), als auch insbeſondere in der Form des Spaaßes und des Scherzes (1160) über alle Schranken des Wohlſtandes hinausgeht: dann wird er Schöckerhaftigkeit genannt; und äußert ſeine ungeſtüm fröhlichen Empfindniſſe theils durch poſſenhafte, theils durch wilde

Bewegungen: durch Jauchzen, Schreyen und beunruhigendes Lärmen; durch albernen, abgeſchmackten Scherz; durch kurzweiligen, oft auch beleidigenden Spaß; durch ausfodernde Näckereyen und Grobheiten. Die Schöckerhaftigkeit iſt mehr aufgelegt zum Spaaß, als fähig des Scherzes.

§. 1163.

Die Wirkungen der Fröhlichkeit ſind ſehr ähnlich den Wirkungen der Freude. (1144, 1145). Auch entdeckt ſie, wie jene, jedoch nicht ſo deutlich und nicht ſo ſchnell, den Karakter des Menſchen (1143).

---

## II.

## Von den unangenehmen Empfindungen.

§. 1164.

Die unangenehmen Empfindungen (1132) ſind alleſammt enthalten unter dem Gattungsbegriffe **Mißvergnügen.**

§. 1165.

Weſentlich und bemerkenswerth iſt der Unterſchied der niedergeſchlagenen, und der unruhi-

gen Empfindungen des Mißvergnügens (1164). Der Grund des Unterſchieds iſt, daß der Menſch das, was ihm in der Welt Unangenehmes widerfährt, entweder empfindet als verfügt durch die Natur und durch das Schickſal, oder als verſchuldet durch Menſchen.

§. 1166.

Weil das Gefühl der Allgewalt der Natur oder des Schickſals beugt; das Gefühl freywilliger Verſchuldung der Menſchen aufreizt zum Widerſtand: ſo ſind die niedergeſchlagenen Empfindungen (1165), an ſich ſelbſt und wenn unruhige ſich nicht dazu geſellen, ſo unthätig als kraft- und muthlos. Demnach erregen ſie keine Affekten.

---

§. 1167.

Erſtens die Empfindungen des niedergeſchlagenen Mißvergnügens (1165) ſind entweder beſtimmte, oder unbeſtimmte (1120). Betrübniß und Traurigkeit.

§. 1168.

I. Die Betrübniß (1167), eine Erſcheinung aller Neigungen, iſt eine beſtimmte niederge-

ſchlagene Empfindung (1120); alſo verbunden mit dem Bewußtſeyn eines namhaften Gegenſtandes, als ihrer Urſache. Voran geht, in einem höhern oder niedern Grade, das Erſtaunen (1127). Arten der Betrübniß ſind: Gram, Harm und Wehmuth. Die Furcht bezieht ſich darauf nur zum Theil; ſ. §. 1178.

§. 1169.

Die Betrübniß iſt von der Art der unmittelbaren, oder mittelbaren Empfindungen (1119); nachdem ſie ſich bezieht auf die unmittelbaren, oder auf die mittelbaren Neigungen; ganz nach der Analogie der Freude (1137).

§. 1170.

Die Betrübniß iſt ſelten ganz rein, d. h. ſelten eine bloß niedergeſchlagene Empfindung (1165). Meiſtentheils geſellen ſich dazu Empfindungen des Verdruſſes (ſ. §. 1195): und dann iſt ſie nicht leidendlich und unthätig (1166), ſondern fähig des heftigſten Zornes und aufgelegt zur wüthenden Verzweifſung (1109).

§. 1171.

In moraliſcher Rückſicht betrachtet (1135), iſt die Betrübniß entweder eine Erſcheinung

der Selbſtſucht, oder des Wohlwollens — ſeltner, und als reine Betrübniß (1170) nie, des Uebelwollens. Das Glück anderer erregt nur Verdruß. Sofern ſie der Selbſtſucht angehört, bezieht ſie ſich auf die Hauptneigungen; ſofern ſie wohlwollend iſt und die Leiden anderer zum Gegenſtande hat, auf die Nebenneigungen (1003) der Freundſchaft und Liebe; ganz ſo wie die Freude (1138).

§. 1172.

Die wohlwollende Betrübniß (1171) iſt, bey einer minder auffallenden Selbſtſucht, dennoch eigennützig; aus dem (§. 1002, 1003) zu erſehenden Grunde. Noch ſichtbarer, als in der wohlwollenden Betrübniß (1171), iſt die Eigennützigkeit in der, welche der Sympathie angehört (488).

§. 1173.

Betrübniß, verbunden mit dem klāreren Selbſtbewußtſeyn der Kraftloſigkeit, und mit dem leidendlichen Verlangen nach Erleichterung und Hülfe, iſt Wehmuth (1168). Die Betrübniß, an ſich, jammert; ſie äußert ihren Schmerz für ſich ſelbſt und ohne Zweck: die Wehmuth

klagt; ſie äußert ihren Schmerz mit Hinſicht auf den Zweck der Hülfe.

§. 1174.

Anhaltende und, ſammt ihrem Gegenſtande, in dem Gemüth feſt gewordene Betrübniß iſt Gram (1168).

§. 1175.

Anhaltende Betrübniß oder Gram (1174), verbunden mit kraft- und erfolgloſen Sehnen (1050) iſt Harm (1168).

---

§. 1176.

Die Betrübniß entdeckt, vermöge ihres Zuſammenhanges mit den Neigungen (1117), den Karakter des Menſchen; ganz ſo, wie die Freude (1143). So verräth Betrübniß über Hinderniſſe eines gemeinen ſinnlichen Vergnügens einen kindiſchen; über verdienten Tadel einen eiteln; über unverdienten Schimpf einen ſchwachen Menſchen; über unerheblichen Verluſt eine kleine Seele. Im Gegentheil iſt Betrübniß über Unglück und Sterben geliebter Perſonen, über Hinderniſſe löblicher Zwecke, über Drangſale des Vaterlandes, über die Leiden der Menſch-

heit — das Kennzeichen eines in ernſthaften Grundſätzen beruhenden Wohlwollens. Die, welche zum Gegenſtande hat ſelbſteigene moraliſche Vergehungen, gehört, unter dem Namen der Reue (ſ. §. 1221), näher an dem Verdruß.

§. 1177.

Die Betrübniß macht gutmüthig: theils weil ſie Sympathie will (526), theils weil, durch ihre Kraftlöſigkeit (1166), die übelwollenden Affekten gehindert und die ſchwächern wohlwollenden Empfindniſſe befördert werden. (Vergl. §. 1186. ff.)

---

§. 1178.

Die Furcht (1168). Weil dieſe ſich eben ſo wohl auf den Unwillen bezieht, als auf die Betrübniß: ſo wird ſie, in dieſer gemeinſchaftlichen Beziehung, abgehandelt §. 1229. ff.

---

§. 1179.

II. Die Traurigkeit (1167) iſt eine unbeſtimmte (1120) niedergeſchlagene Empfindung (1165): und enthält, in der erſten Eigenſchaft, nur ein allgemeines Bewußtſeyn der Unvollkommenheit

menheit des Zuſtandes (1115); aber nicht die Vorſtellung eines Objekts, welches die Urſache davon ſey. Sie verhält ſich zu der Betrübniß (1168) ganz ſo, wie die Fröhlichkeit zur Freude (1136, 1152).

§. 1180.

Als entfernte Urſachen liegen bey der Traurigkeit (1179), gewöhnlich, zum Grunde kürzer, oder länger vorhergegangene betrübte Empfindungen, deren deutliches Andenken ſich in dem Gemüthe verzogen hat; ganz ſo, wie bey der Fröhlichkeit Empfindungen der Freude (1153). Einen weſentlichen Antheil haben, außerdem, unbeſtimmte thieriſche Empfindungen von dem Zuſtande des Körpers. Hieher gehört vorzüglich das wahre, oder irrige Gefühl der Schwäche der Lebenskraft und die damit zuſammenhangende thieriſche Ahndung des Todes. (N. Anthrop. §. 740).

§. 1181.

Es giebt demnach ſo vielerley entfernte Urſachen der Traurigkeit, als es, mit Rückſicht auf die Neigungen, Quellen der Betrübniß giebt. Daher bezieht ſie ſich bald auf Hinderniſſe der

Sinnlichkeit, bald auf Verluſt am Eigenthum und auf Rückgang des Wohlſtandes, bald auf kränkte Ehre, bald auf wohlwollende Theilnehmung an den Leiden anderer (1171).

§. 1182.

Die größte Traurigkeit, ſo viel anlangt ihre Materie, iſt die, welche zum Grunde hat die Beſchränkung aller Neigungen, mit andern Worten, aller Art Leiden und den gänzlichen Mangel an Glückſeligkeit.

§. 1183.

Die Traurigkeit iſt, eben ſo wie die Betrübniß (1170), ſelten rein. Meiſtentheils geſellen ſich dazu unruhige Empfindungen des Mißmuths (ſ. §. 1242): z. B. die Traurigkeit, welche in vorhergegangenem Verluſt, oder Schimpf beruhet. Keine Traurigkeit iſt ſo reine Traurigkeit, als die, welche, in dem weiſer gewordenen Alter, erſcheinet wie der Reſt längſt verlebter Leiden: z. B. der Geſchlechtsliebe, des Hauskreuzes, der öffentlichen Noth, u. ſ. w.

§. 1184.

Auch die Traurigkeit hat, eben ſo wie die Fröhlichkeit (1156), einen ſehr verſchiedenen Ka-

rakter und Ton; nach Verſchiedenheit der Neigungen, auf die ſie ſich bezieht, und der Geſinnungen und Sitten.

§. 1185.

Langwierige, alle Stimmung zu frohen Empfindungen auslöſchende Traurigkeit, iſt Schwermuth.

---

§. 1186.

Bemerkenswerth, in moraliſcher Rückſicht, ſind die §. 1187 — 1192. erörterten Folgen theils der niedergeſchlagenen Empfindungen überhaupt, theils und vornehmlich der Traurigkeit insbeſondere.

§. 1187.

Gutmüthigkeit (1186); aus dem, §. 1144. in Beziehung auf die Betrübniß angeführten Grunde.

§. 1188.

Traulichkeit (1186): theils, wie die Gutmüthigkeit (1187), aus Verlangen nach Sympathie (1144); theils aus dem Streben nach Erleichterung durch die Rede (527, 528).

§. 1189.

Gleichgültigkeit gegen alle Freuden einer lebhaftern Stimmung (1186). Eine Folge der niedergeſchlagenen Kraftloſigkeit und eines davon entſtehenden Hanges zur Ruhe. Deſto größer iſt die Fähigkeit zu jeder Art des Vergnügens, welches mit der traurigen Stimmung vereinbar iſt: z. B. die Geſchlechtsliebe. Auch die Freuden der Andacht gehören hieher.

§. 1190.

Stille der Neigungen, welche Kraft erfodern (1186). Der Grund iſt die Kraftloſigkeit. Die Folge iſt eine deſto größere Wirkſamkeit der Neigungen, die mehr leidendlich, als thätig zu Werke gehen: z. B. die geheime Sinnlichkeit der Geſchlechtsluſt, die kraftloſe Geldliebe und der furchtſamere, von dem unternehmenden Ehrgeiz getrennte Stolz (966).

§. 1191.

Liebe zur Einſamkeit (1186). Der Grund iſt: Scheu vor Zeugen der ſelbſtgefühlten Schwäche; Unerträglichkeit des Zwanges in der Aeußerung des Gemüthszuſtandes; geringſchätzige Gleichgültigkeit gegen die Menſchen,

ſofern ſie kaum helfen wollen, vielweniger können; Verlangen nach einer größern Sympathie, als die Welt giebt, verbunden mit dem irrſinnigen Gedanken, daß die Stille der Natur und der Einſamkeit eine mittrauernde Sympathie ausdrücke; Vergnügen an der kraftloſen Alleinherrſchaft über lebloſe Dinge; ein undeutliches Gefühl von der nähern Gegenwart Gottes — vielleicht auch anderer unſichtbarer Weſen.

§. 1192.

Anhänglichkeit an die Idee des Todes (1186); meiſt ohne den Wunſch zu ſterben. Der Grund iſt: einestheils die der Verzweiflung (1101) ſich annähernde Unerträglichkeit des Selbſtbewußtſeyns (1110) und die irrſinnige Anſicht des Todes, als eines Zuſtandes der Ruhe; anderntheils der Zuſammenhang dieſer Idee mit den der Traurigkeit willkommenen Gedanken der Religion.

§. 1193.

Auf eine ſonderbare Weiſe verwebt zuweilen die Traurigkeit, in der Idee des Todes, Empfindniſſe der tiefſinnigſten Schwermuth zuſammen mit einer ſchwärmeriſch geiſtreichen Wonne;

Gefühle der inbrünſtigſten Andacht mit hinſterbenden Entzückungen der Geſchlechtsliebe.

---

§. 1194.

Änderns die Empfindungen des unruhigen Mißvergnügens (1165) ſind theils beſtimmte, theils unbeſtimmte (1120). Verdruß und Mißmuth.

§. 1195.

I. Der Verdruß (1194) iſt, als eine beſtimmte Empfindung, verbunden mit dem Bewußtſeyn des Gegenſtandes, der ihn erregte (1120). Auch hier geht voran ein höherer, oder niederer Grad des Erſtaunens (1127). Von dem Verdruß hangen ab: der Unwille, der Neid, die Mißgunſt und die Reue.

§. 1196.

Der Verdruß iſt, in Anſehung ſeines Gegenſtandes (1195), getheilt zwiſchen der Unannehmlichkeit, die ihm widerfährt, und der Perſon, welche ſie verurſacht. An der letztern allein pflegt er ſich zu äußern.

§. 1197.

Der Verdruß enthält, als eine unruhige Empfindung, den Anreiz zu Affekten (1038).

§. 1198.

Der Verdruß iſt eine Erſcheinung aller Neigungen, und bezieht ſich entweder auf die unmittelbaren, oder auf die mittelbaren; ganz nach der Analogie der Freude (1137).

§. 1199.

Verdruß, mit Betrübniß verbunden (1168), iſt Kränkung. Die Kränkung reizt weniger zu Affekten (1197).

§. 1200.

In moraliſcher Rückſicht betrachtet, iſt der Verdruß, ganz ſo, wie die Freude (1138), eine Gemüthsbewegung entweder der Selbſtliebe, oder des Wohl- und Uebelwollens. In der erſtern Rückſicht gehört er an den Haupt- in der andern den Nebenneigungen (1003): der Freundſchaft, Feindſchaft u. ſ. w.

§. 1201.

Der aus dem Wohlwollen entſtehende Verdruß (1200) iſt, bey einer minder auffallenden

Selbſtſucht, dennoch eigennützig; aus dem §. 1003. zu erſehenden Grunde. Noch ſichtbarer iſt ſeine Eigennützigkeit da, wo er von der Sympathie abſtammt (519).

§. 1202.

Der Verdruß pflegt öfter vernünftig zu ſeyn, als die Freude.

§. 1203.

Unwille (1195) iſt Verdruß über eine Perſon, welche ein Mißvergnügen freywillig verurſacht. Die nächſte Urſache des Empfindniſſes iſt die verdrüßliche Handlung ſelbſt (1196).

§. 1204.

Der Unwille (1203) hat entweder die Form des Eigenſinnes, oder des Deſpotiſmus, oder der Feindſeligkeit. In der erſten Form iſt er mürriſch, in der zweyten aufgebracht, in der dritten erbittert; und da pflegt er am ſchmerzhafteſten zu ſeyn.

§. 1205.

Der Unwille geht, den Fall ausgenommen, wo er empfunden wird mehr als Kränkung (1199) denn als reiner Verdruß, leichter und

ſchneller, als die übrigen Arten des Verdruſſes (1195), über in Zorn (1075), und Aergerniß (1097): der mürriſche nur um ſich zu äußern; der aufgebrachte um ſich geltend zu machen; der erbitterte, um ſich zu rächen (1204).

§. 1206.

Obwohl alle Arten des Unwillens (1204), als Empfindungen, im Grunde egoiſtiſch ſind (1121): ſo iſt doch von gemeiner Selbſtſucht am weiteſten entfernt der, welcher, in der handelnden Perſon, zum Gegenſtande hat nicht den Erfolg der Handlung, ſofern er verdrüßlich iſt, ſondern den Grund der Handlung, ſofern er vernunftwidrig, oder unmoraliſch iſt.

§. 1207.

Dieſer verſtändige Unwille hat den edlern Namen der Indignazion. Der Deſpotiſmus, der ihm die Form gibt (1204), iſt rechtmäßig und gegründet in dem Machtbefugniß der Wahrheit und Rechtſchaffenheit.

§. 1208.

Der erbitterte Unwille (1204) iſt am ſchmerzhafteſten da, wo er erregt wird durch ein Inter-

eſſe des Ehrgefühls (941) oder der Eigenliebe (952). Hier beruhet er in der Empfindlichkeit des Stolzes (946).

§. 1209.

Der aufgebrachte Unwille (1204) iſt am heftigſten da, wo er erregt wird durch Gegenſtände des Deſpotiſmus (967). Dieſer ſetzt voraus die Unzuläſſigkeit aller Handlungen, welche entgegen ſind ſeinen Grundſätzen, Meinungen, Abſichten und Vortheilen. Daher ſchließen ſtolze und durch die Macht verwöhnte Menſchen aus der Befremdung ihres Eigenwillens, gewöhnlich auf die Unzuläſſigkelt der Sache, und meſſen nach dem Grade ihres Verdruſſes die Strafwürdigkeit der Perſon.

§. 1210.

Zweyerley Arten des Unwillens werden, theils in kraftloſern und furchtſamern, theils in gutmüthigern Menſchen, leicht zur Kränkung (1168): der, welcher entſteht aus Beleidigung; und der, welcher zum Gegenſtande hat Undankbarkeit und unverdiente Kaltſinnigkeit oder Feindſchaft. Die Folge iſt, auch hier, Be-

ſchränkung der Affekten des Zornes und Aergerniſſes (1198).

§. 1211.

Anhaltender Unwille wird zur Feindſeligkeit und, vermöge der §. 1092. angeführten Verhältniſſe, ſehr leicht zum Haß.

§. 1212.

Neid (1195) iſt Verdruß über das Glück eines Andern; ſofern es größer erſcheinet, als das ſelbſteigene. (Vergl. §. 1216). Er gehört ganz eigen an der Eiferſucht (1014) und bezieht ſich, ſo wie dieſe, auf alle drey Neigungen (1002, 1003).

§. 1213.

Weil die Perſon des Glücklichern dem Neide erſcheinet als die Urſache ſeines Verdruſſes (1212): ſo wird er dadurch gereizt zum Unwillen (1203); obwohl der Glücklichere nicht die Urſache ſeines Glücks, alſo, im Grunde, auch nicht die Urſache des Verdruſſes iſt, den der Beneidende empfindet.

§. 1214.

Der Neid geht gewöhnlicher in Aergerniß (1097) über, als in Zorn (1075); weil er ſich

gern verbirgt. Außerdem weckt er die Einbildungskraft zu Wünſchen und den Witz zu Maaßregeln, für die Vermehrung ſeines Glücks.

§. 1215.

Wenn das größere Glück des Andern (1212) den Muth des Beneidenden niederſchlägt: dann geſellt ſich zu dem Neide Betrübniß, und er wird zur Kränkung (1199). Hier erregt er kaum Aergerniß, vielweniger Zorn (1214); ſondern verſchließt ſich in ſtillen Harm. Von dieſer Art iſt z. B. ſehr oft der Neid der unglücklichen Liebe; auch der Neid der Niedrigkeit und Armuth.

§. 1216.

**Mißgunſt** (1195) iſt Verdruß über das Glück eines Andern; nicht ſofern es zu überſteigen (1212), ſondern ſofern es zu **hindern** ſcheint das ſelbſteigene. Sie bezieht ſich zunächſt auf die Feindſchaft (1018); auf die Hauptneigungen nur entfernt und unweſentlich.

§. 1217.

In der Empfindungsart der wahren Mißgunſt (1216) wird der Glücklichere allzeit angeſehen als ein Feind. Daher iſt, in der

Mißgunſt, der Unwille auf deſſen Perſon theils größer, theils aber auch natürlicher, als in dem Neide (1212).

§. 1218.

Die Mißgunſt geht über in Zorn und Aergerniß; oft ſogar in Abſcheu (1061) gegen den Beglückten. Sie wird niemals zur Kränkung (1199). Außerdem weckt ſie auch die Argliſt.

§. 1219.

Neid (1212) und Mißgunſt (1216) ſind von einander unterſchieden auf folgende Weiſe. Der Neid hat zum Gegenſtande das Glück des Andern, weil es das ſelbſteigene übertrifft: die Mißgunſt, ſofern es das ſelbſteigene hindert. Die Thätigkeit, welche der Neid, durch Affekt und Verſtand erregt, zielt ab nicht auf die Verminderung des fremden Glücks, ſondern auf die Vermehrung des ſelbſteigenen: in der Mißgunſt auf die Vernichtung des fremden zunächſt.

§. 1220.

Neid und Mißgunſt grenzen, dieſer Verſchiedenheiten (1219) ungeachtet, ſehr nahe an einander. Beyde werfen einen Unwillen auf den

Beglückten (1213, 1217). Wenn der Neid durch Affekt und Witz ſein Glück nicht zu erhöhen vermag abſolut: ſo macht es ihm Vergnügen, wenn es erhöht wird relatif, durch das verminderte Glück des Andern. Wenn Argwöhnlichkeit ſich mit dem Neide verbindet: ſo wird der Beglücktere leicht angeſehen, wie von der Mißgunſt, als Feind.

§. 1221.

Was in dem Neide (1212) und in der Mißgunſt (1216) beweiſend ſcheinet für den Antimoraliſmus (713): das iſt anzuſehen aus dem, §. 1021. ff. angegebenen Geſichtspunkte.

§. 1222.

Reue (1195) iſt Verdruß über ſelbſt verurſachte Unannehmlichkeiten; verbunden mit einer meiſtentheils übertriebenen Vorſtellung von der Größe des verſcherzten Gutes, und mit dem Wunſche, anders gehandelt zu haben.

§. 1223.

Die Reue geht allzeit über in den Affekt des Sehnens (1050). Der Gegenſtand deſſelben iſt aber hier nicht ein zukünftiges Gut, ſondern

ein vergangenes. Weil mithin das Sehnen ohne Hoffnung iſt (1201): ſo iſt es deſto ſchmerzhafter.

§. 1224.

Wenn der Gegenſtand ſehr erheblich iſt und entweder heftige Leidenſchaften, oder andere Zerrüttungen des Gemüths den Einfluß der Selbſtliebe aufheben: dann wird die Reue zum Unwillen, und geht in dieſem Selbſtunwillen oft bis zum Zorn, ja bis zur Selbſtbeſtrafung.

§. 1225.

Weil der Selbſtunwille (1224) von der Reue kaum zu trennen und ſie dießfalls, in Verbindung mit der Idee des verſcherzten Gutes, eine äußerſt ſchmerzhafte Empfindung iſt: ſo pflegen die Menſchen ſich ihrer ſo lange als möglich zu erwehren in Anklagen anderer; oder ſie zu äußern an Unſchuldigen, mittelſt des auffahriſchen Zornes (1084).

§. 1226.

Wenn nicht Handlungen, ſondern Geſinnungen, der Gegenſtand der Reue ſind: dann iſt ſie weniger ſchmerzhaft (1225); weil ſie gemildert

wird theils durch den Vorſatz, theils durch das Vermögen zu ändern.

§. 1227.

Die Reue wird, durch die Hinzukunft der Betrübniß, ſehr oft zur Kränkung (1199).

§. 1228.

Bey moraliſchen Gegenſtänden iſt, für den Zweck der Beſſerung, wirkſamer die Reue in der Form des reinen Verdruſſes, als in der Form der Kränkung (1227). Jedoch muß auch da der Selbſtunwille bald weichen dem Zuſtande des ruhigen Nachdenkens, und nicht über die Gebühr verweilen in kleinlichen, durch Selbſthaß und Selbſtverachtung erregten, Gemüthsbewegungen.

§. 1229.

Furcht (1168, 1178) iſt Mißvergnügen in der Vorherſehung eines, ſubjektif, wahrſcheinlichen Uebels. Sie darf nicht verwechſelt werden mit dem Schrecken (1067).

§. 1230.

Wird ein Uebel gefürchtet, welches ſchon gewiß iſt (1229): ſo hat die Furcht zum Gegenſtande eigentlich nicht das Uebel ſelbſt, ſondern

deſſen

deſſen zufällige Nebenbeſtimmungen, die noch nicht gewiß ſind, ſondern nur in der Einbildungskraft, als möglich, oder wahrſcheinlich gedacht werden.

§. 1231.

Das zukünftige Uebel hat, in der Furcht, eine unendliche Größe; aus demſelben Grunde, aus welchem, in der Hoffnung, das zukünftige Gut eine unendliche Größe hat (1148).

§. 1232.

Da die Furcht (1229) nicht allein von der Art des Verdruſſes, ſondern auch der Betrübniß iſt (1178): ſo wird ſie, um nicht in jeder Rückſicht beſonders abgehandelt zu werden, hier in beyden Rückſichten gemeinſchaftlich abgehandelt.

§. 1233.

Die Furcht iſt eine Gemüthsbewegung aller Neigungen, und verhält ſich zu denſelben ganz, wie die Betrübniß (1169) und der Verdruß (1198).

§. 1234.

Diejenige Furcht, welche von der Art der Betrübniß iſt (1178), iſt niedergeſchlagen, kraftlos

und unthätig. Die, welche dem Verdruß angehört (1232), iſt unruhig und bietet Affekten auf, zur Abwendung des Uebels: das Schrecken (1065), den Abſcheu (1061), den Zorn (1075). Außerdem ſpannt ſie auch an den Witz zu Maaßregeln.

§. 1235.

Weil die Vorherſehung eines Uebels, natürlicher Weiſe, in Thätigkeit ſetzt: ſo folgt, daß der Menſch, bey der niedergeſchlagenen Furcht (1234), entweder keine Kraft beſitzt, oder ſie jetzt nicht fühlt, oder, ſie anzuwenden, durch eine größere Furcht gehindert wird.

§. 1236.

Daß die Furcht mehr von der Art des niedergeſchlagenen, oder mehr von der Art des unruhigen Mißvergnügens iſt (1232): das hat ſeinen Grund theils in den Eigenſchaften und in dem Temperamente des Fürchtenden, theils in der Beſchaffenheit des gefürchteten Gegenſtandes.

§. 1237.

Ob auch die Furcht urſprünglich von der Art des Verdruſſes iſt (1232): ſo iſt ſie doch, in Menſchen, die ſchwach ſind an Geiſt und Kör-

per, auch ohne Einmiſchung betrübter Empfindniſſe, kraftlos und unthätig: z. B. in dem hektiſchen Temperament (867).

§. 1238.

Alles, was §. 1171, 1172. geſagt worden iſt von der Betrübniß und §. 1200, 1201. von dem Verdruß; namentlich von den dabey zum Grunde liegenden Neigungen und von der Eigennützigkeit: das gilt, mit analogiſcher Anwendung, ganz von der Furcht.

§. 1239.

Die Furcht wird Angſt genannt, wenn ſie zum Gegenſtande hat die Vorherſehung nicht ſowohl des Uebels ſelbſt, als des Unvermögens daſſelbe zu überwinden, oder zu erdulden. Die Angſt iſt alſo Furcht in dem Vorhergefühl des Unvermögens zur Uebertwindung, oder Erduldung eines bevorſtehenden Uebels. Ob ſie wohl unruhig iſt: ſo iſt ſie doch ſelten thätig in Affekten.

---

§. 1240.

Alle Arten des Verdruſſes (1195) entdecken, vermöge ihres Zuſammenhanges mit den Nei-

gungen (1117), den menſchlichen Karakter: ganz ſo wie die Betrübniß (1176).

§. 1241.

Der Verdruß macht unfreundlich, auffahriſch, zänkiſch; weil er ſein Mißvergnügen gern andern zuwenden und ſich erleichtern will theils durch Aeußerung, theils durch den mit dem Neide (1212), in dunkeln Gefühlen, verwebten Gedanken, daß andere nicht froher ſeyn ſollen, als er ſelbſt.

---

§. 1242.

II. Der Mißmuth (1194) iſt eine unbeſtimmte (1120) unruhige Empfindung (1165); und enthält, in der erſten Eigenſchaft, nur ein allgemeines Bewußtſeyn von der Unvollkommenheit des Zuſtandes (1115), ohne die Vorſtellung eines namhaften Objekts, welches die Urſache davon ſey. Er verhält ſich zu dem Verdruß (1195) ganz ſo, wie zu der Betrübniß die Traurigkeit (1179).

§. 1243.

Als entfernte Urſachen liegen bey dem Mißmuth (1242) gewöhnlich zum Grunde länger,

oder kürzer vorhergegangene Empfindungen des Verdruſſes; ganz ſo, wie bey der Fröhlichkeit Empfindungen der Freude (1153). Einen weſentlichen Antheil haben außerdem krankhafte Reize in dem Körper: z. B. in dem hektiſchen Temperament (864).

§. 1244.

Der Mißmuth iſt, ganz ſo, wie die Traurigkeit (1181), eine Gemüthsbewegung aller Neigungen und bezieht ſich bald auf Hinderniſſe der Sinnlichkeit, bald auf Verluſt am Eigenthum, bald auf Leiden des Ehrgeizes (938), des Ehrgefühls (944) und der Eigenliebe (952); oft auch auf Freundſchaft, Feindſchaft u. ſ. w. (1003).

§. 1245.

Der Mißmuth iſt ganz vorzüglich aufgelegt zum auffahriſchen Zorn (1089) und, in der Art dieſes Zorns, zum Aergerniß (1097). In dieſer Rückſicht wird er beſonders genannt mürriſche Laune.

§. 1246.

Zu dem Mißmuth geſellen ſich zuweilen traurige, kränkende Empfindniſſe (1199): aber nicht

ſo leicht und nicht ſo häufig, wie zu der Traurigkeit Empfindniſſe des Mißmuths (1183).

---

§. 1247.

Bemerkenswerth, in moraliſcher Rückſicht, ſind die §. 1248 — 1255. erörterten Folgen theils der unruhigen Empfindungen überhaupt, theils des Mißmuths oder der mürriſchen Laune (1245) insbeſondere.

§. 1248.

Eigenſinn, Unfreundlichkeit und Zankſucht (1247); aus dem §. 1241. angeführten Grunde.

§. 1249.

Mißtraulichkeit und Argwöhnlichkeit (1247); theils vermöge eines undeutlich gefühlten Schluſſes, von den ſelbſteigenen unfreundlichen Empfindungen auf die Geſinnungen anderer, theils aus einer den unruhigen Empfindniſſen (1165) überhaupt eigenen Furchtſamkeit.

§. 1250.

Abneigung von allen Freuden einer frohern Stimmung (1247); des Lebensgenuſſes, der

Geſellſchaft, der Freundſchaft u. ſ. w. Der Grund iſt, weil das Empfindungsvermögen dazu durch den Mißmuth verſtimmt iſt.

§. 1251.

Hang zum Geiz und zur Geldliebe, zum ariſtokratiſchen Stolz und zum Aberglauben (1241): aus Furchtſamkeit (1250 Anm. z. 966. §.).

§. 1252.

Menſchenſcheu und Verſchloſſenheit (1247): theils aus Mißtrauliſchkeit und Furchtſamkeit (1249), theils aus einer bald ſtolzen, bald mürriſchen Abneigung von der gegenſeitigen Sympathie.

§. 1253.

Unentſchlüſſigkeit (1247): aus Furchtſamkeit (1249).

§. 1254.

Ungeduld im Leiden (1247): aus Mangel an Frohſinn (1250) und aus Schwäche.

§. 1255.

Ueberdruß des Lebens (1247); nie ernſtlich gemeint, ob auch zuweilen wirklich gefühlt

und, in dem Innern des Gemüths, verbunden mit der ſchwachſinnigſten Furcht vor dem Tode. Der Grund iſt theils Schwäche und periodiſche Ungedult, theils der verborgene Zufluß trauriger Empfindungen (1246).

---

## III.

## Von den vermiſchten Empfindungen.

§. 1256.

Vermiſchte Empfindungen (1132) werden die genannt, welche aus Vergnügen und Mißvergnügen zuſammengeſetzt ſind.

§. 1257.

Die vermiſchten Empfindungen (1256) gehören, an ſich und ihrem Weſen nach, weder zu den angenehmen, noch zu den unangenehmen. Sie ſind aber nothwendig entweder das Eine, oder das Andere; und zwar je nachdem das Mißvergnügen ſich in nachfolgendes Vergnügen auflöſt, oder das Vergnügen durch nachfolgendes Mißvergnügen zerſtöhrt wird.

§. 1258.

Vergnügen und Mißvergnügen ſind in den vermiſchten Empfindungen (1256) nicht gleichzeitig, ſondern aufeinander folgend. Es entſcheidet alſo der angenehme, oder der unangenehme Beſtandtheil; je nachdem der eine, oder der andere der nachfolgende iſt und, durch das Nachfolgen, über den vorangehenden, in der Empfindung das Uebergewicht behauptet.

§. 1259.

Für die Moralphiloſophie ſind, unter den vermiſchten Empfindungen, vorzüglich bemerkenswerth: das Mitleiden und das Belachen.

§. 1260.

Das Mitleiden (1259). Hier entſteht das Mißvergnügen aus dem nach der Regel der Sympathie (471. ff.) mitempfundenen Schmerz: das Vergnügen 1) aus dem Bewußtſeyn der ſelbſteigenen ſittlichen Güte, 2) aus dem Gedanken der Hülfleiſtung.

§. 1261.

Das Mitleiden (1260) iſt eine mehr angenehme, oder mehr unangenehme Empfindung,

nachdem die Hülfleiſtung mehr, oder weniger, oder gar nicht in unſerer Macht ſtehet.

§. 1262.

Daß das Mitleiden, im Grunde, den ſelbſt-eigenen Zuſtand zum Objekte hat, mithin, ſofern es eine Empfindung iſt, alles wahren moraliſchen Werthes ermangelt: das iſt bewieſen in der Lehre von der Sympathie (488. ff.).

§. 1263.

Das Mitleiden geht, wenn die Eindrücke, die daſſelbe erregen, nicht, entweder vermöge des Leichtſinns ſich bald von ſelbſt verziehen, oder durch epikuriſchen Egoiſmus, der ungern dabey verweilet, in ihrer erſten Entſtehung ausgelöſcht werden, über in mancherley Affekten: namentlich den Enthuſiaſmus (1056), entweder für die Menſchheit überhaupt, oder für das leidende Individuum insbeſondere; desgleichen in Abſcheu (1061) und Zorn (1087) gegen die, welche das Leiden des Unglücklichen verurſachen.

§. 1264.

In ganz egoiſtiſchen Menſchen erregt das Mitleiden Abſcheu (1263) gegen den leidenden

Gegenſtand ſelbſt. Die Folge davon iſt die gänzliche Wegwendung von deſſelben Anblick und Andenken.

§. 1265.

Das Belachen (1259). Der Gegenſtand deſſelben iſt das Lächerliche. Das Lächerliche hat zum Inhalte Unvollkommenheiten des Menſchen, die unter ſolchen Umſtänden erſcheinen, daß ſie, außer dem Mißvergnügen, welches die Unvollkommenheit verurſacht, ein davon getrenntes Vergnügen erregen können. (M. Anthrop. §. 876).

§. 1266.

Das Lächerliche (1265) wird eingetheilt in das komiſche und ſatyriſche. Jenes beruhet in unweſentlichen, dieſes in weſentlichen Unvollkommenheiten. Komiſch lächerlich können ſeyn Fehler des äußerlichen Anſtandes u. d. g. Satyriſch lächerlich iſt Unverſtand und Untugend; hier jedoch beyde mehr unter dem Namen der Thorheit.

§. 1267.

Beyde Arten des Lächerlichen (1266) erſcheinen theils in der Wirklichkeit, theils in den Darſtellungen der Kunſt.

§. 1268.

Daß auch die unbedeutendeſte menſchliche Unvollkommenheit (1266), als ſolche, nie ein Gegenſtand des Vergnügens ſeyn könne, in wohl geſinnten Gemüthern; und welche zufällige Verhältniſſe es ſind, durch die ſich mit dem Gedanken der Unvollkommenheit eine Art des Vergnügens verbindet (1265): das iſt ausgeführt N. Anthrop. §. 880. ff.

§. 1269.

Die Empfindungen des Lächerlichen ſind angenehm, oder unangenehm, nach der allgemeinen Regel der vermiſchten Empfindungen (1257).

§. 1270.

Mehr Mißvergnügen, als Vergnügen erregt, in wohlgeſinnten Menſchen, überhaupt das Lächerliche in der Wirklichkeit; insbeſondere das ſatyriſche (1266, 1267): weil hier die menſchlichen Unvollkommenheiten von ernſthafter Bedeutung ſind und das davon abhangende Mißvergnügen das zufällig damit ſich verbindende Vergnügen weit überwiegt (1257). Auch darinn zeigt ſich der Unterſchied unter dem Satyriker, und dem Paſquillanten.

§. 1271.

Nur die Empfindungen des ſatyriſch Lächerlichen (1266) können Affekten erregen; vornehmlich eine mit Abſcheu und Zorn verwandte Bitterkeit.

§. 1272.

In übelgeſinnten Menſchen entſteht das ſatyriſche Belachen (1266) nicht aus Mißvergnügen an der wahrgenommenen Unvollkommenheit, ſondern aus Schadenfreude; und die Bitterkeit (1271) nicht aus der Satyre, ſondern die Satyre aus der Bitterkeit.

Die Stoiker ſind, unter den Alten, die einzigen, welche es der Mühe werth achten, die verſchiedenen Arten der Gemüthsbewegungen ſyſtematiſch zu ordnen. Da ſie jedoch Neigungen oder Begierden von Gemüthsbewegungen nicht ſcharf genug ſondern, und bald dieſe in jene, bald jene in dieſe einmengen, (Anm. z. 1033. §.): ſo ſind ihre Eintheilungen freylich hin und wieder unrichtig. Wenn man indeſſen das trockne Namenverzeichniß beym **Diogenes** (VII, 110 ff.) und **Stobäus** (Ecl. eth. I'. p. 176. ſeqq.) mit den ſtoiſchen Definizionen beym **Cicero** (Tuſc. IV. 6. ſeqq.) zuſammenhält: ſo ſieht man, daß der Eintheilungsgrund ohngefähr der nämliche iſt, von welchem ich in dieſem Hauptſtück ausgegangen bin. Denn ἐπιθυμια und φοβος ſind offenbar die begehrenden und verabſcheuenden Gemüthsbewegungen in dem Willensvermögen; ἡδονη und λυπη die angeneh-

men und unangenehmen in dem Empfindungsvermögen. Die Unterabtheilungen konnten nicht anders, als unrichtig ausfallen, da eine falſche Definizion des Gattungsbegriffes zum Grunde liegt. Denn wenn die Gemüthsbewegungen Krankheiten ſind (1033), und das kann doch nichts anders heißen, als moraliſche Fehler: ſo giebt es keine wohlwollenden. Daher hatte Cicero vollkommen Recht, wenn er (Fin. III. 10.) das ſtoiſche Wort nicht durch morbus, ſondern durch perturbatio überſetzen wollte; weil außerdem die wohlwollenden Gemüthsbewegungen entweder wegfallen, oder moraliſche Fehler ſeyn würden. Weit angemeſſener iſt daher, für den Gattungsbegriff, das vom Cicero vorgeſchlagene Wort perturbatio, als das ſtoiſche ἀῤῥώστημα. Wenn Herr Tiedemann (Geſch. d. St. Phil. III. Th. S. 176.) ſagt, daß es nach den Stoikern drey gute Affekten (Gemüthsbewegungen) gebe, im Gegenſatz jener vier böſen: ſo muß man das nicht falſch verſtehen. Denn πάθη ſind bey ihnen nie etwas Gutes: gut, d. h. moraliſch zuläſſig und dem Weiſen anſtändig ſind nur verſtändige unbewegte Willensbeſtimmungen; wie Cicero ſagt (Tuſc. IV. 6.) cum ratione animus mouetur placide atque conſtanter. Und dieſe werden von den Stoikern nicht πάθη, ſondern εὐπάθειαι genannt; nicht auf die ἐπιθυμίαν, ſondern auf die βούλησιν bezogen; (Anm. z. 421. §.). — Dieſelben vier Gemüthsbewegungen findet man auch in dem Syſtem des Epikur. Er legt angenehme und unangenehme Empfindungen zum Grunde und bezieht darauf die ihnen angemeſſenen Begehrniſſe (αἱρέσεις) und Verabſcheuungen (φυγάς). Diog. X. 34. Lucret. IV. 856. ſeqq. Gaſſendi Syntagma Philoſ. Epic. 19. Opp. Tom. III. p. 47. ſeqq. Wenn übrigens Epikur

ſagt, daß einige Gemüthsbewegungen ihren Sitz in dem Herzen haben, andere allgemein in dem Körper ſich äußern: ſo heißt das: einige entſtehen aus klaren Vorſtellungen der Phantaſie (denn dieſe ſetzt **Epikur**, ſo wie überhaupt die eigentlich denkende Seele, in das Herz): andere ſind bloß thieriſche Veränderungen in dem Nervenſyſtem; wie das Zittern, der Gliederſchmerz u. d. g. Galen. de Hipp. et Plat. Decr. V. 2. Opp. Tom. V. p. 157. Allein dieſe letztern ſind, nach dem moraliſchen Sprachgebrauch, keine Gemüthsbewegungen; (1062, 1065. Anm.). — Beym **Plato** findet man über die Gemüthsbewegungen nirgueds etwas ſyſtematiſch Geordnetes: aber deſto intereſſanter ſind die einzelnen pſychologiſchen Ideen und moraliſchen Bemerkungen, die er hin und wieder darüber mittheilt: vornehmlich in dem **Timäus** (Tom. III. p. 64. ſeqq. 69. ſeqq. 87. ſeqq.) und in dem **Philebus**, wo unter andern auch von den vermiſchten Empfindungen (Tom. II. p. 46. ſeqq.) ausführlich gehandelt wird. Er nimmt allenthalben auf die Sinnlichkeit, d. h. auf den Einfluß des thieriſchen Körpers (392), Rückſicht: je mehr dieſer, ſagt **Plato**, an den Gemüthsbewegungen Antheil hat, deſto thieriſcher ſind ſie und deſto eigentlicher werden ſie κινησεις genannt. Daher heißt bey ihm z. B. ἡδονη ἡ κατα κινησιν ἐνεργεια βλεπεται ganz niedrige Wolluſt. Das iſt daſſelbe, was in dem Syſtem des **Ariſtipp**, ſo wie es **Diogenes** (IX, 136) zu Gunſten des Epikuriſchen darſtellt, ἡδονη ἐν κινησει genannt wird. Auch beym **Cicero** kommt häufig der Ausdruck vor voluptas in motu: Wenn Plato (Phileb. p. 53. ſeqq.) den an ſich etwas unverſtändlichen Satz ausführt: das Vergnügen iſt nicht ἑξις, ſondern nur κινησις, γε-

νεσις: ſo will er ſagen: es iſt nur etwas Vorübergehendes, kann alſo nicht Zweck ſeyn und mithin auch nicht ein wahres Gut. Sollte dieſe Auslegung willkührlich ſcheinen: ſo würde ich ſie ſehr leicht aus dem Ariſtoteles rechtfertigen können; der (Nicom. VII. 12. 13.), jenen Platoniſchen Satz, beynahe mit wörtlicher Hinſicht auf die aus dem Philebus angezogene Stelle, durch Gründe beſtreitet, welche außerdem keinen Sinn hätten. Eben darauf bezieht ſich auch das, was er X. 3. ausführt: ουδε κινησιν ειναι ουδε γενεσιν την ἡδονην. Er ſetzt hinzu: ὅλον γαρ τι: d. h. ein Zweck, etwas, mit dem Genuſſe, Vollendetes. — Mehr, als von dem Plato, iſt es von dem Ariſtoteles zu verwundern, daß er, auch in ſeinen rhetoriſchen Schriften, keine ſyſtematiſche Eintheilung der Gemüthsbewegungen aufſtellt. Das Verzeichniß, welches er Nicom. II. 4. beyläufig davon hinſchreibt, iſt bloß rhapſodiſch. Seine einzelnen Anmerkungen darüber ſind nichts deſtoweniger lehrreich; aber, zum Theil, nicht ganz leicht zu verſtehen. So darf z. B. das, was er mehrmalen, unter andern l. c. VII. 7. von dem θυμος ſagt, daß er ſittlich weit beſſer ſey, als die Wolluſt, nicht ganz auf den Affekt des Zorns, ſondern mehr auf die Neigungen des θυμικον überhaupt hingedeutet werden. Das zeigt ſchon der Gegenſatz der επιθυμια, (Anm. z. 395. §.). Wenn Ariſtoteles von dem Affekt des Zornes redet: dann gebraucht er öfter das Wort ὀργη. — Die Scholaſtiker und neuern Ariſtoteliker gründen die Eintheilung der Gemüthsbewegungen, gewöhnlich, auf das θυμικον und ἐπιθυμητικον (Anm. z. 395. §.) und leiten ſie inſofern ganz richtig von den Neigungen ab: Wer mehr davon wiſſen will leſe, z. B. Thom. Aquin.

Aquin. Summ. Theol. P. I. Qu. 81. p. 176. ſq. Peregrini Tr. de Affectibus. Piccolomini Philoſ. ciuil. p. 65. ſeqq. Horneii Doctr. de Mor. II. 6. — Sehr verworren iſt die Carteſianiſche Theorie, die in Carteſii Tr. de Paſſionibus und von mehrern ſeiner Nachfolger, unter andern von le Grand Inſt. Phil. IX. 17. abgehandelt wird. Jedoch iſt das, was **Malebranche** Rech. de la Verité im IV. und V. Buche über die Gemüthsbewegungen ſagt, ſehr lehrreich. Vortreffliche pſychologiſche Bemerkungen über dieſen Gegenſtand enthält **Spinozens** Ethica: ein Buch, deſſen erſtes Hauptſtück, welches Spinozens Naturreligion enthält, das Intereſſe der philoſophiſchen Welt ganz allein an ſich gezogen zu haben ſcheint. — Was **Chriſtian Thomaſius** Ausüb. d. Sittenl. 2., 3., 4. Hauptſt. von den Gemüthsbewegungen ſagt, kann theils als Kommentar, theils als Verbeſſerung der Carteſianiſchen Theorie angeſehen werden. — **Wolfs** pſychologiſche Werke; die ganz eigen über die Gemüthsbewegungen verfaßten Schriften von **de la Chambre**, **Watts**, **Hutcheſon**, **Allemand**, **Mayer**, enthalten, natürlicher Weiſe, viel Gutes: aber ich vermiſſe, ſo wie allenthalben, die Richtigkeit und Feſtigkeit der Eintheilungen. Jedoch iſt nicht zu leugnen, und ich habe es bey der in dieſem Hauptſtück verſuchten Theorie ſelbſt gefühlt, daß dergleichen Eintheilungen viel Willkührliches haben; weil Arten aus einem Gattungsbegriffe herleiten, oft nichts anders heißt, als mehrere Wörter in den Sinn eines einzigen Wortes hineinzwingen: wobey wenigſtens der gemeine Sprachgebrauch ſehr oft einige Gewalt erleiden muß. — **Engel** wollte in ſeiner **Mimik** die Gemüthsbewegungen vielmehr mahlen, als erklären. Auch **Ewalds** Buch **vom Herzen** enthält mehr Gemählde, als Erklärungen.

# Anhang
## zum zweyten Hauptſtück.
## Von der Apathie.

§. 1273.

Die Gemüthsbewegungen des Willens, oder die eigentlich ſo genannten Affekten (1038) ſind mehr willkührliche Thätigkeiten: die Bewegungen des Empfindungsvermögens ſind mehr leidendliche Zuſtände (1125). Daher ſind jene mehr in der Gewalt des Menſchen, als dieſe.

§. 1274.

Angenehme Empfindungen, (wohl unterſchieden von angenehmen Vorherſehungen), erregen keine Affekten (1134): aber ſie können mehr Umfang und Lebhaftigkeit erlangen durch die längere Unterhaltung, und durch die Verbindung mit vergrößernden Nebenvorſtellungen. In dieſer Rückſicht iſt ihre Dauer und Verſtärkung willkührlich.

§. 1275.

Unangenehme Empfindungen, namentlich die unruhigen (1165), erregen Affekten (1170, 1197). Sie ſelbſt ſind, in Anſehung ihrer Dauer und Verſtärkung, weniger willkührlich, als die angenehmen: aber den damit zuſammenhängenden Affekten kann vorgebeugt werden.

§. 1276.

Angenehme, und unangenehme Empfindungen werden am leichteſten geſchwächt, in Anſehung ihrer Lebhaftigkeit, und beſchränkt, in Anſehung ihres Umfanges (1274), durch Zergliederung des Gegenſtandes. Weil unbeſtimmte keinen namhaften Gegenſtand haben (1120): ſo ſind ſie dießfalls weniger in unſrer Gewalt, als die beſtimmten: es ſey denn, daß ſie auf die beſtimmten zurückgeführt werden, von denen ſie abſtammen. So iſt es z. B. ſchwerer die Traurigkeit (1179) zu vertreiben, als die Betrübniß (1168) zu mäßigen.

§. 1277.

Weil die allerunbeſtimmteſten Empfindungen die thieriſchen ſind; angeſehen hier kein deutliches Denken des Gegenſtandes ſtatt findet (1276):

ſo laſſen ſie ſich, auch nicht durch Zergliederung des Gegenſtandes (1275), ſchwächen, ſondern nur allein entweder durch Betäubung, oder durch Umſtimmung des Tons der Nerven.

§. 1278.

Obwohl die thieriſchen Empfindungen, an ſich ſelbſt, keine moraliſchen Zuſtände ſind (Anm. z. 1272. §.): ſo können doch moraliſche Gemüths-bewegungen aus ihnen entſtehen. Aber nicht ihr Daſeyn iſt der Weisheit entgegen, ſondern ihr Erfolg. Daher iſt es kein moraliſches Verdienſt z. B. den körperlichen Schmerz nicht zu empfinden, ſondern ihn zu erdulden und die Affekten abzuhalten, die ſeine Empfindung erregt.

§. 1279.

Vorherſehungen — angenehme und unangenehme — können geſchwächt werden durch Zergliederung des Gegenſtandes (1276); wiewohl oft ſchwerer, als wirkliche Empfindungen (1274), wegen des §. 1144. ff. erklärten Anſcheins einer unendlichen Größe in dem vorhergeſehenen Gut, oder Uebel.

§. 1280.

Weil der Anreiz der Affekten enthalten iſt theils in Empfindungen, theils in Vorherſehun-

gen (1038); beyde aber geſchwächt werden können durch die Zergliederung des Gegenſtandes (1275): ſo vermag der Menſch die Affekten abzuhalten, in dem Grade, in welchem er das Vermögen beſitzt, den Gegenſtand ihres Anreizes zu zergliedern.

§. 1281.

Bey dieſer zergliedernden Apathie (1280) iſt gerechnet auf die Wahrheit des, mit einer richtigen Auslegung, wahren ſtoiſchen Lehrſatzes: daß die Affekten, ſofern ſie durch Empfindungen und Vorherſehungen gereizt werden, dieſe aber, weiter rückwärts, von Vorſtellungen abhangen, in falſchen Vorſtellungen von Gütern und Uebeln beruhen. S. d. Anm. z. 1286. §.

§. 1282.

Ein ſchon erregter Affekt kann nicht unterdrückt werden, denn nur durch einen andern ihm, entweder von Seiten der Moralität, oder von Seiten der Gemüthsſtimmung, entgegengeſetzten.

§. 1283.

Wenn die Vernunft Affekten der phyſiſchen Sinnlichkeit (422) unterdrückt (1282): ſo be-

dient ſie ſich, zum Werkzeug, allzeit eines Affekts der moraliſchen (422): wie z. B. des Enthuſiasmus für Moralität und perſönliche Würde, für die Zwecke der Gottheit, für die Rechte der Menſchheit.

§. 1284.

Je größer die Stärke der Seele iſt; deſto geringer iſt, in dem moraliſchen Affekt (1283), die äußerlich erſcheinende Lebhaftigkeit. Dadurch lehnt er, in dem Sprachgebrauche, ganz ab den Namen des Affekts und wird von denen, die entweder ſich täuſchen laſſen durch den Schein der Apathie, oder andere täuſchen wollen durch den Schein des Rigorismus, dargeſtellt als die reine moraliſche Vernunft (1282).

§. 1285.

Der Lehrſatz des 1283. §. ändert nichts in der Wahrheit, daß die Affekten unterthan ſind der abſoluten Freyheit (655). Denn dieſe iſt es, welche bald die Affekten der phyſiſchen Sinnlichkeit fördert, bald ihnen Affekten der moraliſchen (422) entgegenſtellt.

§. 1286.

Die Apathie, welche jedoch verſtanden werden darf bloß von den Affekten (1038), und von

den Empfindungen (1125) nur in Anſehung der Größe und Dauer, iſt möglich: ſo weit es durch abſolute Freyheit (655) möglich iſt, 1) die falſchen Vorſtellungen zu verhüten (1281), aus denen die ſie aufreizenden Empfindungen entſtehen; 2) die aufreizenden Empfindungen durch Zergliederung zu ſchwächen (1275); 3) den ſchon eintretenden unmoraliſchen Affekten moraliſche entgegen zu ſtellen (1283).

Bey der berühmten Apathie der Stoiker kommt es auf dieſe zwey Fragen an: Warum ſollen, und wie können die Gemüthsbewegungen unterdrückt werden? Die erſte Frage nun beantworten die Stoiker, gemäß ihren Lehrſätzen von Gut und Uebel, folgendermaaßen. „Die Gemüthsbewegungen ſind etwas Vernunftwidriges, mithin Krankheiten des Geiſtes (Anm. z. 1272. 5.) und wahre Uebel: denn ihre Gegenſtände können keine Güter ſeyn, weil ſie nichts mit der Tugend gemein haben. Und wo ſie, die Gegenſtände der Gemüthsbewegungen, auch nicht dem Laſter angehören; da ſind ſie doch unbedeutende Dinge, bona externa fortunae et corporis, Cic. Tuſc. IV. 20. Acad. I. 10. — ἀδιάφορα; die der Weiſe, der nichts begehrt, als das wahre Gut oder die Tugend, nicht begehren darf. Diog. VII. 102. Antonin. IX. 1. Vielweniger iſt es ihm anſtändig, ſich darum, weil er ſie nicht beſitzt, weniger glückſelig zu fühlen: ſelbſt der größte körperliche Schmerz muß mit dem Gefühl der Glückſeligkeit beſtehen können.“ Ob übrigens dieſe Moral der Apathie von den Stoikern wirklich ſo überſpannt gedacht wurde, als ſie hin

und wieder in ihren Schriften erſcheinet: darüber läßt ſich nichts entſcheiden; weil ſie ſich in ihren Ausdrücken darüber ſehr ungleich ſind, nachdem ſie jetzt mehr philoſophieren, oder mehr deklamieren wollen. Die Schilderungen, welche z. B. Cicero, pro Murena, 29. und Gellius XIX. 12. davon machen; und die anſpruchvollen Sentenzen der ſtoiſchen Schriftſteller ſelbſt, weiſen allerdings auf den größten Rigoriſmus hin. Gewiß iſt es, daß, nach ihrem Syſtem, jene ἀδιαφορα oder media, (die aeſtimanda und reiectanea, Anm. z. 461. §.), nur geſchätzt und verworfen, nicht aber begehrt, oder verabſcheut werden ſollten, weil ſie der Tugend gleichgültig wären. Und daraus folgt die Apathie nothwendig. Plut. Repugn. Stoic. p. 310. ſeqq. Commun. not. p. 382. ſeqq. Tom. X. Ariſto, Zenons unmittelbarer Schüler, der übrigens nicht als ein ächter Stoiker angeſehen werden darf, ließ auch dieſe media nicht einmal gelten, und trieb in ſofern die Apathie, wie Cicero Fin. IV. 25. auch ausdrücklich von ihm anführt, noch höher. Denn wenn dieſe media inter virtutem et vitium, ſagte er ſehr konſequent, einmal keine Güter ſind: ſo dürfen ſie auch nicht als aeſtimanda geliebt werden, mithin in den Zuſtand des Weiſen keinen Einfluß haben. Cic. Fin. IV. 17. Acad. IV. 42. Diog. VII. 160. Was aber die occurrentia ſind, welche Ariſto der Tugend, als Gegenſtände des Begehrens, geſtattet: das iſt mir nicht klar. Cic. Fin. IV. 16. — Von dieſem Ariſto abgeſehen, kann man wohl mit Grund annehmen, daß die ſtoiſche Apathie eigentlich nur die Affekten und nicht die Empfindungen angeht, und daß mithin die Gleichgültigkeit gegen den Schmerz, welche gerade ihre lächerliche Seite iſt, nur zuweilen in den redneriſchen Sentenzen einzelner

Schriftſteller erſcheint, nicht aber zu dem Weſen der ſtoiſchen Sittenlehre gehört. Cicero (Fin. IV. 25.) läßt daher auch den Zeno über Ariſtons Empfindungsloſigkeit ſagen: portenta haec eſſe, nec ea ratione viui vllo modo poſſe. Gell. XIX. 1. Auch Seneca drückt ſich ſehr gemäßigt aus; z. B. Ep. 9. 57, 71. de Ira I. 16. Eben dieſer Philoſoph ſchließt ſogar die in den Empfindungen enthaltenen Anreize zu den Affekten nicht aus: die vmbras et ſuſpiciones affectuum, wie er ſie nennt. Ueberhaupt hat das Wort παθος bey den Stoikern eine etwas eingeſchränkte moraliſche Bedeutung, vermöge der es, an ſich ſelbſt, auf Vernunftwidrigkeit und Unſittlichkeit hinweiſet und, was die Hauptſache iſt, mehr die Affekten, als die Empfindungen bezeichnet. Nun aber wäre doch wohl dagegen nicht viel einzuwenden, daß die unſittlichen Affekten, ſofern ſie in der Selbſtſucht, intemperantia, oder, wie Arrian III. 2. es ausdrückt, in der ἐπιθυμια ihren Grund haben, der Tugend zuwider ſind. Warum jedoch die der βυλησις angehörigen vernunftmäßigen Begehrniſſe, die ſie den Affekten der ἐπιθυμια entgegenſetzen, in dem Menſchen, der ſinnlich denkt und wirkt, ſo kalt und unbewegt ſeyn ſollen: das iſt nicht abzuſehen. Auch das iſt ſonderbar und zeigt wiederum von Ueberſpannung der Apathie, daß nur drey ſogenannte ἐυπαθειαι (Anm. z. 1272. §.) oder conſtantiae (Cic. IV. 6.) ſeyn ſollen; aus dem Grunde, weil es in der Gattung des Vernunftmäßigen gar nichts gebe, was mit dem Verdruß (aegritudo) eine Analogie habe, und der Weiſe nie durch ein ſchon vorhandenes Uebel bewegt werde. — Die Peripatetiker geſtatten die Gemüthsbewegungen nicht allein: ſie rühmen ſie an. Das Erſte thun ſie vermöge ihrer Grundſätze von dem

Werthe der bonorum externorum; das Andere folgt aus dem theils phyſiſchen, theils politiſchen Geſichtspunkte, in welchem ſie die Tugend und die Moral anſehen. Ihre Gründe gegen die ſtoiſche Apathie werden ſehr weitläuftig abgehandelt in dem IV., zum Theil auch, in dem III. und V. B. der Qu. Tuſc. vergl. Sen. Ep. 85. Ariſtoteles ſelbſt geht in dieſe Materie nirgends tief ein: das Einzige, was er der Sittenlehre vorbehält, iſt, daß die Gemüthsbewegungen 1), wie es ſchon ſeine Definizion der Tugend erfodert (Anm. z. 782. §.), gemäßigt, 2) daß ſie nicht an ſich ſelbſt laſterhaft ſeyen. Nicom. II. 5. 6. Theophraſt erſcheint auch hier, ſo wie überhaupt in der Moral, noch weniger ſtreng, als Ariſtoteles. Cic. Tuſc IV. 9; Fin. V. 26. — Die andere Frage: von der Möglichkeit der Apathie, wiſſen die Stoiker durch ihr pſychologiſches Syſtem ſehr geſchickt aufzuklären. „Alle Gemüthsbewegungen, (das ſcheint mir der wahre Sinn ihrer Lehrſätze zu ſeyn), ſind Folgen irriger Vorſtellungen, falſcher Urtheile von Gut und Uebel, Glückſeligkeit und Elend. Cic. Fin. III. 10.; Diog. VII. 111. Dieſe falſchen Urtheile aber ſind nicht leidendliche Eindrücke der Gegenſtände, ſondern freye Verſtandeshandlungen; indem wir dem Anſchein von Gut und Uebel, der in den Dingen enthalten iſt, unſern Beyfall geben und verſagen können. Sie ſind alſo, in Anſehung dieſes willkührlichen Beyfalls, συγκατάθεσις. Wären nun dieſe falſchen Urtheile in unſerer Gewalt: ſo wären es, mittelbar, auch die Gemüthsbewegungen, ihre Folgen.“ — Wie Chryſipp die Gemüthsbewegungen, ſtatt ſie mit dem Zeno als Wirkungen falſcher Urtheile zu betrachten, falſche Urtheile ſelbſt nennen konnte: das ſehe ich nicht ein. Die Sache

iſt nicht von Bedeutung; wiewohl Galen ſich in ſeinem Buche, de Hipp. et Plat. Decr. Lib. IV. ſehr lange dabey aufhält. Außerdem iſt dieſes Werk für die Geſchichte der platoniſchen, peripatetiſchen und ſtoiſchen Pſychologie, in Anſehung der Lehren von der Seele, von der Vernunft und Sinnlichkeit, von den Gemüthsbewegungen, nebſt den Schriften des Cicero, das wichtigſte. — Die Stoiker weiſen, um die Apathie begreiflich zu machen, zurück auf die Zuſammenkunft des λογιστικον und des ἀλογον in dem ἡγεμονικῳ (Anm. z. 411. §.); zeigen, wie die Verſtandesurtheile in das ἀλογον, in das ſinnliche Weſen des Menſchen, übergehen und nun erſt in dieſem zu unwillkührlichen Thätigkeiten werden. Plut. de Virt. mor. Opp. Tom. VII. v. Anfang. Denn nicht die erſte Erſchütterung und Hinneigung der Seele, noch auch das dadurch veranlaßte Wanken zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, ſondern die auf dieſe beyden Schritte folgende Beunruhigung iſt es, was die Stoiker unter παθος verſtehen und durch ἀλογος παρα φυσιν κινησις definieren. Stob. Ecl. eth. p. 175. Cic. Tuſc. IV. 6. Dieſe Beunruhigung, dieſer kranke Zuſtand der gleichſam in Sinnlichkeit verwandelten Vernunft (Anm. z. 411. §. S. 253.), ſagen ſie, iſt dann, wenn ſie ſchon rege iſt, freylich nicht mehr in der Gewalt des Menſchen; (Arrian II. 18.): aber ſie war in ſeiner Gewalt, ſofern er ihr mit einem richtigen Gebrauche der Vernunft vorbeugen konnte, ehe die Vernunft ſo weit eingenommen war. — Nur läßt ſich nicht begreifen, wie die Vernunft, wenn ihr Vermögen zur Willensfreyheit hinreichend iſt, jemals unterliegen würde. Daher zeigt ſich in dem ſtoiſchen Syſtem, auch hier, die ſchon in der Anm. z. 657. §. geahndete Inkonſequenz, daß ſie dem Willen, der

eine ſo unbedingte Herrſchaft über die Sinnlichkeit haben ſoll, die abſolute Freyheit (655 ff.) abſprechen und nur die moraliſche (645.) zugeſtehen. Auf keine Weiſe aber läßt ſich, aus dieſen Erläuterungen, die Gleichgültigkeit gegen den körperlichen Schmerz einſehen. Sie mußten daher freylich bekennen, daß er weh thue, ob ſie auch ſtolz und ſonderbar genug waren, ihm den Namen eines Uebels abzuſtreiten: wie z. B. der von der Gicht geplagte Poſidonius, als Pompejus ihn in Rhodus beſuchte, ſich gegen dieſen großen Mann rühmte, oft unter den heftigſten Schmerzen geſagt zu haben: Nihil agis, dolor; quamuis ſis moleſtus, nunquam te eſſe malum confitebor. Cic. Tuſc. II. 25. Nicht ſo gut behauptet ſich in der Apathie, der Stoiker Zenothemis beym Lucian, als ihm, in der jovialiſchen Prügeley, das Auge aus dem Kopfe geſchlagen und die Naſe abgebiſſen wird. Daß man ihn an die Apathie erinnert, verſteht ſich. Conuiv. 47. Tom. III. p. 450. Lucian macht bey jeder Gelegenheit Anſpielungen darauf: z. B. Vit. auct. 21. Tom. III. p. 560. Sein klaſſiſcher Dialog, wider die ſtoiſche Philoſophie überhaupt, iſt der Hermotimus. — Von einer ſehr ſchönen Seite hat Meiners die ſtoiſche Apathie darzuſtellen geſucht im II. Th. der Verm. philoſ. Schr. Was dieſer Gelehrte und Tiedemann im III. Th. der Geſch. d. St. Phil. darüber ſagen, iſt, auf jeden Fall, ungleich mehr werth, als die bloß litterariſche Behandlung in Lipſii Philoſ. Stoic. III. 7. Eine ſehr enthuſiaſtiſche Lobpreiſung der ſtoiſchen Apathie iſt der Homme ſans paſſions von le Grand; ſ. vornehmlich P. I. ſ. 7. Immer wird leſenswerth bleiben Möſers Schrift: Von dem Werthe wohlerzogener Leidenſchaften. — Man hat ſehr oft aus

der pyrrhoniſchen Ataraxie (I. 705.) eine ſtoiſche Apathie gemacht. Dieſes widerſpricht durchaus dem ganzen Karakter der ſkeptiſchen Philoſophie. Denn 1) erlauben ſich die Skeptiker kein Syſtem über das höchſte Gut (Anm. z. 790. §.) und verwerfen mehr als alles die ἀδιαφοριαν der Stoiker. Sext. adu. Eth. III. p. 702. ſeqq. 2) Gehört zu ihrer praktiſchen Hauptmaxime, τοις φαινομενοις προσεχειν, (Anm. z. 715 §.) weſentlich παθων ἀναγκη. Sext. P. H. I. 2. §. 23. Sextus ſagt mit klaren Worten, daß die ſkeptiſche Philoſophie nicht von dem Schmerz frey macht, noch überhaupt von Gemüthsbewegungen: ταραττεσθαι παντως δει, και ταραττομενους κακοδαιμονειν. Eth. V. p. 715. Alles ganz das Gegentheil von Apathie. Will man jedoch dieſes Wort von den Skeptikern gebrauchen: ſo muß es bloß von den Neigungen verſtanden werden: wiefern ſie nämlich, Tugend und Glückſeligkeit überhaupt vorausgeſetzt (Anm. z. 717. §.), alles Andere für relatif und individuell erklären, alſo keine abſoluten Güter und keine darauf ſich beziehenden Neigungen zulaſſen. Cicero ſagt einmal, bey Gelegenheit der Mitteldinge: Pyrrhonem ea ne ſentire quidem; und ſetzt hinzu: quae ἀπαθῃ nominantur — oder: quae ἀπαθεια nominatur. Aber das ſentire iſt hier bloß eine witzige Antitheſe des vorhergehenden moueri; und ſoll ſo viel heißen, daß Pyrrho gar keine Kenntniß davon nimmt: daß er bey ihrem Genuß empfindungslos ſey, kann Cicero unmöglich ſagen wollen. Die Stelle ſcheint offenbar verdorben zu ſeyn. Ueberhaupt ſind ἀπαθεια, ἀπαθης u. ſ. w. gar keine ſkeptiſchen Ausdrücke. Sextus gebraucht allzeit, wenn von der ſkeptiſchen Unbefangenheit in Anſehung deſſen, was für Gut oder Uebel gehalten werden ſoll, die Rede iſt, die Wörter: ἀταραξια, ἀταραξιας

u. d. g. — Wenn Ariſtoteles die Ermäßigung der Affekten, die ſeine Nachfolger metropathia genannt haben, nicht, wie die Stoiker ihre Apathie, als das Werk der Vernunft, ſondern des ſinnlichen Willens betrachtet: ſo muß man das aus ſeinen in der Anm. z. 336. §. S. 192. erörterten, pſychologiſchen Lehrſätzen von der Tugend verſtehen. Die Metropathie nach dieſen peripatetiſchen Begriffen zu erklären, und die ſtoiſche Lehre von dem Zuſammenhange der Vernunft mit den Gemüthsbewegungen zu widerlegen: das ſcheint der weſentliche Zweck des Plutarchiſchen Traktats de Virtute morali zu ſeyn.

§. 1287.

Durch die Affekten der phyſiſchen Sinnlichkeit (1283), welche von den Neigungen des naturmäßigen Willens abſtammen, wird viel Gutes gewirkt, aber nie Gutes gethan: denn ſie ſind bloß Werkzeuge der Selbſtſucht.

§. 1288.

Affekten können durch die Mäßigung nur geſtattlich, aber nicht moraliſch gut werden. Ihre moraliſche Güte beruhet in dem Gegenſtande und nicht in dem Grade. Dieſes gegen den Ariſtoteles. (Anm. z. 1286. §.).

# Drittes Hauptſtück.

## Karakteriſtik der Handlungen.

§. 1289.

Handlungen (783) ſind willkührliche Thätigkeiten, welche eine ſichtbare Wirkung mit ſich führen. Handlungen können zwar durch Affekten hervorgebracht werden: aber die Affekten ſind von den Handlungen dennoch unterſchieden.

Ohne irgend eine ſichtbare Wirkung, weder in dem Menſchen, noch in dem Gegenſtande, iſt es, eigentlich, nur Willensbeſtimmung, nicht Handlung: z. B. ein Entſchluß. Darum ſind auch die Affekten noch keine Handlungen; z. B. der im Zorn gefaßte Entſchluß. Eine That wird die Handlung genannt, ſofern ſie in ihrem Gegenſtande, der zuweilen auch der Handelnde ſelbſt ſeyn kann, irgend einen namhaften Erfolg hat.

§. 1290.

Der Unterſchied unter poſitifen und negatifen Handlungen bezieht ſich bloß auf die ſicht-

bare Wirkung (1289): dieſe iſt allerdings anders bey dem Unterlaſſen, als bey dem Thun. In Anſehung des Willens aber iſt das Unterlaſſen nicht weniger eine poſitife Thätigkeit, als das Thun.

§. 1291.

Moraliſche Handlungen ſind die, bey welchen der Wille ſich frey beſtimmt nach — guten oder ſchlechten — moraliſchen Geſinnungen oder Maximen.

---

§. 1292.

Weſentlich iſt, in den moraliſchen Handlungen (1291), der Unterſchied unter Verhalten und Betragen.

§. 1293.

Das Verhalten (1292) wird durch eine moraliſche Geſinnung beſtimmt (1291) unmittelbar; und mit dem Bewußtſeyn jetzt nach dieſer Geſinnung, vorzugsweiſe vor der entgegengeſetzten, handeln zu wollen.

§. 1294.

Das Betragen (1292) wird unmittelbar beſtimmt durch den gegenwärtigen Gemüthszuſtand:

ſtand: durch Geſinnungen (1293) entweder gar nicht, oder nur mittelbar; ſofern der Gemüthszuſtand in moraliſchen Geſinnungen ſeinen entfernten Grund hat.

§. 1295.

Die moraliſchen Geſinnungen (1291), welche in einem Menſchen beſtehen, entweder vermöge der Grundſätze der Vernunft, oder vermöge der naturmäßigen Neigungen, machen das aus, was man den moraliſchen Karakter nennt.

§. 1296.

Ein Menſch, deſſen Wille nicht beſtimmt wird durch — gute, oder ſchlechte — Geſinnungen (1291), ſondern durch den jedesmaligen Gemüthszuſtand (1294), hat keinen Karakter (1295). Das karakterloſe Handeln eines Solchen iſt nie ein Verhalten (1293), ſondern immer nur ein Betragen (1294).

§. 1297.

Gutartige Handlungen pflegen öfter karakterlos (1296) zu ſeyn, als bösartige.

§. 1298.

Ein Menſch, der einen Karakter hat (1295, 1296), handelt nach Geſinnungen vornehmlich

in einzelnen namhaften Fällen, wo der Unterſchied der einen Handlungsweiſe und der andern entgegengeſetzten bedeutend iſt; entweder in Anſehung des moraliſchen Werthes, oder des äußerlichen Erfolgs. Wo dieſe Hinſichten nicht ſtatt finden, da überläßt er ſich ſeinem gegenwärtigen Gemüthszuſtande, kaum mit halb klarem Bewußtſeyn (1293). Jedoch hangt der Gemüthszuſtand zuſammen mit ſeinen Geſinnungen und in ſo fern mit ſeinem Karakter (1295).

§. 1299.

Nur in einem Menſchen, der Karakter hat (1298), läßt ſich genau unterſcheiden Verhalten und Betragen (1292): er verhält ſich, z. B. rechtſchaffen, und beträgt ſich ruhig.

§. 1300.

Gewöhnlich zeigt ſich zwar das Verhalten (1293) in einzelnen beſtimmten, das Betragen (1294) in allgemeinen unbeſtimmten Handlungen (1298), beſonders in denen, welche theils die Gemüthsſtimmung ausdrücken, theils in dem Umgange mit den Menſchen vorkommen: man verhält ſich z. B. rechtſchaffen, großmüthig; man beträgt ſich freundlich, gelaſſen u. ſ. w. Wenn

aber die Form dieſer allgemeinen, unbeſtimmten Handlungen vorſätzlich gewählt iſt, nach Geſinnungen (1293), und in einer deutlich gedachten Hinſicht: dann gehören ſie nichts deſto weniger dem Verhalten an.

§. 1301.

Weil die Menſchen, oft gute Geſinnungen vorſpiegeln wollen, die ſie nicht beſitzen, ſchlechte aber ſelten, oder nie: ſo ſchließt man ſicherer aus dem untugendhaften Verhalten (1293) auf Untugend, als aus dem tugendhauften auf Tugend.

§. 1302.

Untugendhafte Menſchen haben oft das Betragen der Tugend mehr in ihrer Gewalt, als, zum Theil, die Tugendhaften ſelbſt; denen es leicht entweder an der Geſchicklichkeit, oder, beſonders in Rückſicht auf die Gemüthsbewegungen, an Stärke fehlt, um ihre Geſinnungen in unbedeutenden Handlungen (1298) abzudrücken. Bey jenen iſt alsdann das Betragen beſſer, als der Karakter; und bey dieſen bey weitem nicht ſo gut. Daher läßt ſich der Karakter ſchwerer beurtheilen aus dem Betragen, als aus dem Verhalten.

§. 1303.

Die Tugend beabſichtigt, vermöge ihres in dem 1. Hauptſtück aufgeſtellten idealiſchen Weſens (33), durch ihre Handlungen, den allgemein objektifen Zweck der Glückſeligkeit (79, 101); und beſtimmt ſich zu dieſem Zwecke durch den abſolut wahren, in dem Moralgeſetz ausgedrückten Grund (184 ff.), nach dem Antriebe der moraliſchen Zufriedenheit (283, 297).

§. 1304.

Dieſe tugendhafte Handlungsweiſe (1303) iſt, vermöge ihres objektifen Zweckes (101, 102), Wohlwollen in der weiteren Bedeutung. Das moraliſche Weſen des Wohlwollens beruhet in der Uneigennützigkeit (273).

§. 1305.

Weil dem Wohlwollen (1304) entgegen iſt die Subjektifität (370, 371) und die Sinnlichkeit (399 ff.) des naturmäßigen Willens: ſo iſt daſſelbe nur bedingt möglich, vermittelſt der vernünftigen Einſchränkung ſeiner ſelbſtſüchtigen Neigungen; welche theils die moraliſche Freyheit (645) hindern und dadurch die Kraft der Tugend ſchwächen, theils den ſubjektifen Zweck über

den objektif moraliſchen erheben. Die Geneigtheit zu dieſer Einſchränkung iſt Mäßigkeit in der weitern Bedeutung.

§. 1306.

Soll die Tugend die eigennützigen Neigungen überwinden, durch den alleinigen Antrieb der moraliſchen Zufriedenheit (283, 1305): ſo wird, bey der unableglichen Sinnlichkeit des Menſchen (398) vorausgeſetzt die möglichſte Herrſchaft der Vernunft über die Natur, oder eigentlich, der moraliſchen Sinnlichkeit über die phyſiſche (422). Stärke der Seele.

§. 1307.

Weil die vollkommenſte Tugend die religiöſe (781) iſt, die den Antrieb der moraliſchen Zufriedenheit und die Stärke der Seele (1306) ſichert durch den Gedanken der Gottheit: ſo wird zu der vollkommenſten Tugend, in der Ausübung, erfodert Geneigtheit gegen die Religion: Frömmigkeit.

§. 1308.

So ſind alſo Mäßigkeit (1305), Wohlwollen (1304), Stärke der Seele (1306) und Frömmigkeit (1307) die vier Haupteigenſchaf-

ten der Tugend, welche ihre Handlungen bezeichnen.

§. 1309.

Obwohl die Tugend eine Einheit *) iſt — dem Begriffe und der wirklichen Geſinnung nach: ſo werden doch auch ihre Eigenſchaften wiederum insbeſondere Tugenden genannt. Dieſemnach ſind Mäßigkeit, Wohlwollen, Stärke der Seele und Frömmigkeit (1308) die vier Haupttugenden **). In jeder laſſen ſich, durch Zergliederung, wiederum unterſcheiden mehrere.

*) Dieſer Grundſatz von der Einheit der Tugend wird von einigen, ganz irrig, für eine Beſonderheit der ſtoiſchen Moral gehalten. Wenn die Sache von Belang wäre, ſo könnte man ſehr leicht darthun, daß er, bey den Alten, ziemlich allgemein war. **Plato**, unter andern, weiſet überall darauf hin: ſ. z. B. Protag. p. 329. Tom. I. Men. p. 74. ſeqq. Tom. II. Opp. vergl. Plutarch. de Virt. mor.

**) In einem ganz andern Eintheilungsgrunde beruheten die vier ſogenannten virtutes cardinales; eine ſehr alte Benennung, die, wo ich nicht irre, ſchon beym **Auguſtin** vorkommt. Der Urſprung derſelben verliert ſich in den erſten Moralſyſtemen der Griechen. **Plato** nimmt eine Rückſicht darauf, die man nur auf anerkannte Eintheilungen zu nehmen pflegt: z. B. Protag. p. 361. Tom. I. Rep. p. 427. 441. Tom. II. Opp. Jedoch bindet er ſich an die Zahl nicht ſo genau. Zuweilen führt er die Frömmigkeit (ὁσιότης) als

eine fünfte Haupttugend auf: ein andermal aber läßt er auch von jenen vieren eine ausfallen; wenn er etwa jetzt, beſonders in den Begriff der Gerechtigkeit, mehr hineinlegt. Theaet. p. 176. Protag. p. 329. 349. Beynahe noch weniger beſtimmt erſcheint dieſe Eintheilung in dem Syſtem des Ariſtoteles: jedoch weiſet er Nicom. II. 1. nicht undeutlich darauf hin. Daß er da der φρονησις nicht gedenkt, iſt ohne Bedeutung, weil er dieſe, als eine Verſtandestugend, mit den moraliſchen überhaupt nicht ſo genau verbindet, wie Plato. Allein gerade da, wo er den Zweck, eine Klaſſenordnung der Tugenden zu liefern, am deutlichſten äußert, handelt er ihrer (vom 9. Kap. des III. B. bis zu Ende des V.), eilfe nach einander ab; ohne dieſes Verfahren im mindeſten zu begründen. Deſto ſyſtematiſcher gehen hier die Stoiker zu Werke; welche von jenen vier Haupttugenden, φρονησις, ανδρεια, δικαιοσυνη und σωφροσυνη, alle andere, als untergeordnete (ὑποτεταγμεναι) ableiten. Diog. VII. 92. 126. Plut. Repugn. Stoic. p. 280. Tom. X. Auch Cicero ſtellt ſie als die vier Quellen ſeines Honeſtum auf. Off. I. 5. Jedoch haben die vier Namen nicht immer einerley Bedeutung. Ariſtoteles gebraucht z. B. das Wort φρονησις, gewöhnlich ſo, daß man es durch Klugheit überſetzen kann, und unterſcheidet davon ſehr genau σοφια, die Wiſſenſchaft des Göttlichen, Reinvernunftmäßigen. Vergl. Nicom. VI. 5. und 7. Bey den Stoikern heißt es ſo viel, als, nach meiner Erklärung (433), der moraliſche Verſtand. Beym Plato hat es zwar ebenfalls dieſe beyden Bedeutungen, aber außerdem noch eine dritte, in der es für σοφια gilt: z. B. in der erhabenen Stelle, Phaedr. p. 250. Tom. III. vergl. Rep. VI. p. 505. Auch der Begriff der Gerechtigkeit hat beym

Plato hin und wieder einen ungewöhnlich großen Umfang; wenn er die ganze Harmonie des Geiſtes hineindenkt, und Ideen von Muſik daran knüpft; wie Rep. IV. p. 144. vergl. Anm. z. 460. §. Nach einer Aeußerung des Ariſtoteles (Magn. Moral. I. 1.) darf man dieſe Vorſtellungsart von dem Pythagoras herleiten. Denn die gerade Zahl, in der Pythagoras die Gerechtigkeit vorbildet, iſt am Ende nichts anders, als die Harmonie des Plato. — Sonderbar und durchaus auf aſzetiſche Schwärmerey berechnet ſind die Eintheilungen, welche die Neu-Platoniker nicht ſowohl von den Arten, als von den Graden der Tugend machen. Die virtutes diuinae ſind die höchſten: durch dieſe hört der Menſch auf, Menſch zu ſeyn, und wird ein Gott. Wie auch dieſe Klaſſenordnung in den vier Haupttugenden beruhet und zugleich ſich auf das ευλογιςικον und ἀλογον beziehet, ſiehet man in Alcinoi Doctr. Plat. 28. Wer eine kurze Ueberſicht dieſer Tugendlehre wünſcht, ohne deshalb die Neu-Platoniker ſelbſt nachleſen zu wollen, zu denen, beſonders hier, auch Philo gerechnet werden müßte: den verweiſe ich auf Fabricii Prolegom. in vitam Marini und auf Hanſchii Diatr. de Enthuſiaſmo platon. Alles geht hin auf die pythagoriſche Reinigungs-Moral (καθαρσις ἀνοδος). Daß dieſe ſo in Zuſammenhang mit hypermetaphyſiſchen Begriffen, wie ſie z. B. bey dem Plotin erſcheinet, von dem Pythagoras gelehrt wurde: das erlauben die von Meiners ausgeführten Gegenbeweiſe nicht zu denken. Indeſſen kann man doch nachleſen, was die ſpätern Schriftſteller davon theils ſelbſt erdichtet, theils den Erdichtungen anderer nachgeſprochen haben. Jamblich. Vit. Pyth. XVI. 20. XXXI. 228. Porph. Vit. Pyth. 46. Abſt. Animal. I. 30. Hierocl.

Carm. aur. Pyth. 69. — Seit Thomaſius und Wolf ſind die virtutes cardinales, in dem Moralſyſtem, ganz abgekommen. Schon früher hatte man in der Ariſtoteliſchen Tugendlehre die Unvollſtändigkeit getadelt. Dieſer ſollte durch Omeiſii Theatrum virtutum abgeholfen werden.

§. 1310.

Die Verbindlichkeit zu einer Handlungsweiſe wird Pflicht genannt; ſofern ſie, vermöge eines Geſetzes, praktiſch nothwendig iſt, ungeachtet des ihr, in dem naturmäßigen Willen, entgegenſtehenden Widerſpruchs (9).

§. 1311.

Weil die Handlungsweiſe der Tugend verbindlich iſt, kraft des Moralgeſetzes (171), unangeſehen der Abneigung des naturmäßigen Willens (1310): ſo iſt der Menſch dazu verpflichtet, und die Tugend iſt überhaupt eine Pflicht.

§. 1312.

Wenn die Tugend überhaupt eine Pflicht iſt (1311): ſo ſind Pflichten auch alle einzelne tugendhafte Handlungen.

§. 1313.

Eine pflichtwidrige, d. h. dem Moralgeſetz zuwiderlaufende Handlung (1311) iſt ein moraliſches Vergehen.

Mehr als Abweichung von der Regel ſagt auch, eigentlich, das griechiſche ἁμαρτημα und das lateiniſche peccatum nicht. Dieſelbige Urbedeutung hat das mir unverſtändliche hebräiſche Wort; wie der gelehrte Reinhard (Chr. Mor. I. B. S. 346) anmerkt. Das deutſche Wort Sünde führt ſchon die Begriffe von Abbüßen und Sühnen mit ſich, und ſollte daher, dünkt mich, der chriſtlichen Moral vorbehalten bleiben.

§. 1314.

Freywillig angenommene und unterhaltne Eigenſchaften, welche der Grund moraliſcher Vergehungen (1313) enthalten, ſind Laſter.

§. 1315.

Alle moraliſche Vergehungen (1313) und alle Laſter (1314) ſind einander, dem Grade nach, gleich *); ſofern in allen ein und daſſelbe Moralgeſetz übertreten iſt. In vielen andern Rückſichten iſt die Verſchiedenheit der Grade unleugbar. Jedoch können, bey dieſer Gradbeſtimmung, nicht in Anſchlag gebracht werden die Folgen an ſich, ſondern nur wiefern ſie gewollt wurden. Was geſagt werden kann von der Gleichheit der Vergehungen, das gilt auch von der Gleichheit der tugendhaften Handlungen — und am Ende der Laſter und Tugenden ſelbſt.

*) Wenn man, nach der Manier der gewöhnlichen Moralſyſteme, die Handlungen nur nach dem Erfolge ſchätzt: dann freylich nimmt ſich der obige Grundſatz der ſtoiſchen Moral ſehr paradox aus; zumal in den Inſtanzen ihrer Gegner: z. B. wenn Cicero (pro Murena 29) aus dem Syſtem des Zeno folgert: non minus delinquere, qui gallum gallinaceum, quum opus non fuerit, quam eum, qui patrem ſuffocauerit. Vergl. Fin. III. 27. Parad. 3. Eben ſo lächerlich erſcheint die Gleichheit der Tugenden, in den Beyſpielen, die Plutarch, ſelbſt aus den Schriften des Chryſipp, anführt. Repugn. Stoic. p. 299. Commun. not. p. 379. Opp. Tom. X. Dagegen leſe man Sen. Ep. 65. — Die, welche die ſtoiſche Behauptung, in Hinſicht auf die Strafgeſetze, für bedenklich gehalten haben, ſind des Zweckes dieſer Geſetze ganz uneingedenk geweſen: der gar nicht auf ein moraliſches Gericht, ſondern auf die Sicherheit der bürgerlichen Geſellſchaft hingeht, und mithin die, in einzelnen Handlungen, ohnehin unmögliche Beſtimmung der Grade der Moralität keineswegs erfodert. Die Bosheit des Verbrechers, ſofern der Richter ſie in Betrachtung zieht, iſt die Nichtachtung des vorhergeſehenen und gewollten ſchädlichen Erfolgs ſeiner That. Mit welchem Grade der Laſterhaftigkeit er dieſen Erfolg gewollt habe: das kommt nicht in Betrachtung; denn ſeine Freyheit wird, dafern er nur, im juriſtiſchen, d. h. im mediziniſchen Verſtande, der Vernunft mächtig iſt, trotz aller Metaphyſik, vorausgeſetzt.

## §. 1316.

Wie eine Karakteriſtik der Handlungen, vermöge des darin aufgeſtellten Ideals (5, 6) des

tugendhaften Karakters, zugleich eine Lehre von den Pflichten ſey: das erhellt aus dem 7. §.

Auch wird man, in dieſem Hauptſtück, die Hinſicht auf Pflichten des Menſchen gegen die Gottheit, gegen ſich ſelbſt und gegen andere Menſchen, nicht vermiſſen; wenn ſchon die Eintheilung nicht dem Plane deſſelben zum Grunde gelegt iſt.

§. 1317.

Dieſes Hauptſtück enthält, kraft des im 1309. §. angedeuteten Eintheilungsgrundes, vier Lehren. Jede der vier Haupttugenden wird betrachtet in geſonderter Rückſicht auf Verhalten und Betragen (1292).

---

## I.

## Von der Mäßigkeit.

§. 1318.

Mäßigkeit (1309), hier zu verſtehen in der weitern Bedeutung *), iſt die tugendhafte Einſchränkung der eigennützigen Neigungen des naturmäßigen Willens.

*) In der engern Bedeutung bezieht ſie ſich nur auf die Freuden des Wohllebens (801).

§. 1319.

Die Einſchränkung der eigennützigen Neigungen iſt Tugend und mithin Pflicht (1311): ſofern deren freyere Wirkſamkeit 1) hindert die Wirkſamkeit des Wohlwollens, theils durch den Egoiſmus, theils durch die Kraftloſigkeit; 2) entgegen iſt der moraliſchen Beſtimmung des Menſchen (112) und ſeiner Würde; 3) und vornehmlich; weil dadurch, mit gänzlicher Aufhebung der wahren Moralität, veranlaßt wird die ſtärkere Einmiſchung der Eigennützigkeit in die Antriebe.

§. 1320.

Aus andern Bewegungsgründen verſteht ſich, zu der Einſchränkung der naturmäßigen Neigungen, die höhere Tugend; aus andern die niedere (765 ff.).

§. 1321.

**Erſtens.** **In dem Verhalten** (1293) äußert ſich die Mäßigkeit (1318) durch Frugalität, Nüchternheit, Eingezogenheit, Simplizität, Keuſchheit, Genügſamkeit und Beſcheidenheit.

§. 1322.

Frugalität (1321) iſt Mäßigkeit in den Freuden des Wohllebens (801). Die entgegengeſetzte Untugend iſt die Schwelgerey.

§. 1323.

Nüchternheit (1321) iſt Mäßigkeit in geiſtigen Getränken. Das Gegentheil iſt die Trunkenheit.

§. 1324.

Eingezogenheit (1321) iſt Mäßigkeit in dem Genuß des rauſchendern geſellſchaftlichen Vergnügens und der ſo genannten Luſtbarkeiten (808).

§. 1325.

Simplizität (1321) iſt Mäßigkeit in den Freuden des Luxus.

§. 1326.

Das gemeinſchaftliche Gegentheil der Eingezogenheit (1324) und der Simplizität (1325) iſt die Ueppigkeit.

§. 1327.

In der höhern Tugend (765) werden die Frugalität (1322) und Nüchternheit (1323), die Eingezogenheit (1324) und Simplizität (1325)

am meiſten befördert, durch den reinern Geſchmack des Naturſinnes und durch die von dem Naturſinn anempfohlene Abneigung gegen die Menſchenklaſſen, deren Beyſpiel und Umgang von dieſem Geſchmack abführt.

§. 1328.

Eine andere Anempfehlung jener vier Eigenſchaften (1327) entſieht, in der höhern Tugend, beſonders aus einer gewiſſen moraliſchen Delikateſſe; die ſich, abgeſehen von allen andern Gründen, des unverhältnißmäßig reichlichern und ausgewähltern Genuſſes, im Angeſicht der allenthalben umher darbenden Niedrigkeit und Armuth, gleichſam ſchämt; als eines unverdienten, oder wohl gar unrechtmäßigen Vorzugs. Hier grenzt ſie an die Beſcheidenheit; ſ. §. 1337.

§. 1329.

Die niedere Tugend (765) erfüllt jene Pflichten der Mäßigkeit (1327) aus ſehr verſchiedenen Antrieben: die empfindſame Tugend (771), unzuverläſſig und periodiſch, durch Nachahmung, Affektazion und idylliſche Schwärmerey; die aſzetiſche (773), hier am meiſten entſchloſſen, durch Weltverachtung und Heiligenſinn; die gottes-

fürchtige (775), unvollſtändig und ungern, aus Zwang. Deſto angemeſſener iſt die gottesfürchtige Tugend, auch hier, dem ungeſitteten Stande und deſto unzureichender für den geſitteten (776).

§. 1330.

Keuſchheit (1321) iſt Mäßigkeit in den Geſchlechtsbegierden (815).

§. 1331.

Die höhere Tugend (765) iſt aufgelegt zur Keuſchheit, aus pflichtmäßiger Achtung theils gegen das Geſetz der Ehe (817), theils gegen das andere Geſchlecht (819), deſſen Beſtimmung, Glückſeligkeit und Werth in dieſem Geſetz beruhet.

§. 1332.

In der niedern Tugend (765) iſt, in Anſehung der Keuſchheit (1330) am zuverläſſigſten die gottesfürchtige (775). Die empfindſame (771) täuſcht ſehr leicht, durch Seelengefühl, ſich ſelbſt; und die aſzetiſche (773), wenn nicht die Ueberſpannung ihr eine ungewöhnliche Stärke verleihet, durch Heucheley, gern die Welt.

§. 1333.

Sey die Keuſchheit (1330) in dem andern Geſchlecht eine ſchönere Tugend: in dem erſten iſt ſie eine größere Pflicht.

§. 1334.

Es iſt eine der größten Unvollkommenheiten in der bürgerlichen Welt, daß die weibliche Unkeuſchheit allein beſchimpft und, indem die Geſetze dieſen Schimpf gut heißen, im Grunde, auch allein beſtraft wird.

§. 1335.

Genügſamkeit (1321), in der engern Bedeutung, iſt Mäßigkeit in dem Streben nach Eigenthum (880); verbunden mit Zurückziehung in die Grenzen des beſchiedenen Glücks. Ihr ſind entgegengeſetzt die ungerechte Habſucht und die unzufriedene Begehrlichkeit (886).

§. 1336.

In dem Karakter der höhern Tugend (765), iſt die Genügſamkeit (1335) eine ſehr leichte Folge richtiger Begriffe von dem Werthe der Dinge, in Beziehung auf die Glückſeligkeit des Lebens. In der niedern wird ſie, durch die Gottesfurcht (775), geſichert nur in Anſehung der Ungerech-

tigkeit (895). Minder ſchwer fällt ſie der empfindſamen Tugend (771) und der aſzetiſchen (773). Jedoch pflegt ſie, auch da, öfter zu weinen, als froh zu ſeyn.

§. 1337.

Beſcheidenheit (1321), in der engern Bedeutung, iſt Mäßigkeit in den Anſprüchen auf Vorzüg und Ehre (929); verbunden mit einer gewiſſen Zurückziehung, in allen Dingen, die unſern eigenen Werth betreffen.

§. 1338.

Eine Folge der Beſcheidenheit (1337) iſt die Ablehnung des Lobes und der Auszeichnung.

§. 1339.

In dem Karakter der höhern Tugend (765) iſt die Beſcheidenheit (1337) die natürliche Folge einer richtigen Philoſophie über menſchliche Vorzüge und menſchliche Ehre. Die niedere Tugend zeigt ſich hier ſehr verſchieden, nach der Verſchiedenheit ihrer Formen. Die empfindſame (771) macht Anſprüche, wenigſtens auf moraliſche Empfindſamkeit und auf die Bewunderung der Beſcheidenheit ſelbſt. Die aſzetiſche (773) erzwingt ſie, mit affektierter Demuth, durch die

Weltverachtung. Die gottesfürchtige (775) ſchränkt ſie ein auf die Vorzüge des Geiſtes; die ſie gewöhnlich nicht beſitzt. Uebrigens tritt ſie, theils aus Inkonſequenz ihres Syſtems, theils aus Furcht von Rechten zu verlieren, ungern zurück mit den Anſprüchen der Geburt und des Ranges: und ſetzt dießfalls an die Stelle der Beſcheidenheit gegen die Menſchen, periodiſche Demüthigungen gegen Gott.

§. 1340.

Sofern große Anſprüche, auch auf Genuß und Beſitz, aus Stolz und aus Verachtung niederer Menſchenklaſſen entſtehen: ſofern grenzt hier die Beſcheidenheit (1337) zuſammen theils mit der §. 1328. erwähnten Delikateſſe, theils mit der Genügſamkeit (1335).

§. 1341.

Wenn dieſe Eigenſchaften der Mäßigkeit (1321) nur in der Klugheit beruhen, ſo ſind ſie zwar lobenswerth, nicht aber moraliſch.

---

§. 1342.

Anderns. In dem Betragen (1299) äußert ſich die Mäßigkeit theils überhaupt durch geſetz-

tes Weſen, theils insbeſondere durch Sittſamkeit.

§. 1343.

Geſetztes Weſen (1342) iſt, in dem Betragen, die Vermeidung alles deſſen, was unſittliche Neigungen irgend einer Art, mit dem Anſchein von Leichtſinn, verräth. Z. B. immerwährendes Sprechen von Eſſen und Trinken, von Luſtbarkeiten und von Weibern. Sanguiniſche Lebhaftigkeit in Blicken und Bewegungen. Beſtändige Luſtigkeit und Schökerhaftigkeit im Umgange, beſonders mit dem andern Geſchlecht. Scherzhaft ausgedrückte und ernſtlich gemeinte Aeußerungen von Habſucht und Geldliebe, in dem Geſpräche. Kleinliche Eitelkeit und Prahlerey. Kindiſch ernſthaftes Intereſſe für die Vorzüge der Geburt und des Ranges; u. ſ. w.

§. 1344.

Sittſamkeit (1342) insbeſondere iſt, in dem Betragen, die Vermeidung alles deſſen, was Geſchlechtsbegierden theils anzeigt, theils bey andern erregt. Dahin gehört anziehende Buhlerey in dem andern und, mehr oder weniger fein, zudringende Galanterie in dem erſten Ge-

ſchlecht: in beyden Geſchlechtern zweydeutiger Scherz und frecher Anzug.

§. 1345.

Die Beſcheidenheit (1337) iſt auch eine Tugend des Betragens (1342). Wie ſie ſich da äußert, das bedarf keiner Erörterung.

---

## II.
## Von dem Wohlwollen und der Rechtſchaffenheit.

§. 1346.

Wohlwollen (1309), in der abſtraktern Bedeutung, iſt das, was das Wort ſagt: das pflichtmäßige Wollen des Wohls der Welt, als des objektifen Zweckes der Tugend (79 ff.). Wiefern Wohlwollen zugleich Rechtſchaffenheit iſt: das erörtert der 1352. §.

§. 1347.

Wie das Wohlwollen, d. h. die Geneigtheit des Willens zur Beförderung der objektifen Glückſeligkeit (1346), unmittelbar folge aus der formalen Vorſchrift des Moralgeſetzes (171): das iſt geſagt in dem 185. §.

§. 1348.

Erſtens anlangend das Verhalten (1293): ſo begreift das Wohlwollen (1346) in ſich 1) die negatife Pflicht: Niemand zu verletzen; 2) die poſitife: Jedermann Gutes zu erweiſen, nach äußerſtem Vermögen. Die erſte gehört an der Gerechtigkeit, die andere der Menſchenliebe.

§. 1349.

In der bürgerlichen Verfaſſung entſteht, aus den Schranken des Zwangsrechts, ein Unterſchied unter juriſtiſcher Gerechtigkeit, und moraliſcher. Nur das, was jener zuwider iſt, wird da als Verletzung (1348) betrachtet. Die poſitifen Pflichten aber, die Pflichten der Menſchenliebe (1348), ſind ganz überlaſſen der Willkühr.

§. 1350.

Weil die negatifen Pflichten der moraliſchen Gerechtigkeit und die poſitifen der Menſchenliebe (1348) nicht begriffen ſind in den Geſetzen des Geſellſchaftsrechts (1349): ſo werden ſie, in einem mißverſtändlichen Ausdruck, unvollkommene genannt; im Gegenſatz der vollkommenen, die ein Gegenſtand des Zwangsrechts ſind.

Unter Geſellſchaftsrecht verſtehe ich das gewöhnlich ſogenannte Naturrecht; von welchem ich mich noch nicht überzeugen kann, daß es dieſen Namen wirklich verdient.

§. 1351.

Weil aus dem Zwangsrecht (1349) keine neue moraliſche Verbindlichkeit entſteht: ſo findet, für die Tugend, kein Unterſchied ſtatt unter vollkommenen, und unvollkommenen Pflichten (1350):

§. 1352.

Das wahre, pflichtmäßige, d. h. durch das Moralgeſetz beſtimmte Wohlwollen (1346, 1347), welches, mit gänzlichem Abſehen von dem nur in dem Geſellſchaftsrechte zweckmäßig geſetzten Unterſchiede der vollkommenen, und unvollkommenen Pflichten, anerkennt die moraliſch gleiche Verbindlichkeit zu beyden (1350): empfängt den Namen der Rechtſchaffenheit.

Rechtſchaffenheit heiſſt ſo viel, als: recht beſchaffen. Adelung.

§. 1353.

Vermöge der zu theilenden Rückſicht auf die beyden Hauptpflichten des Wohlwollens oder der der Rechtſchaffenheit (1346, 1352), wird hier abgehandelt 1) die Gerechtigkeit, 2) die Menſchenliebe.

§. 1354.

I. Gerechtigkeit (1353), hier zu verſtehen in der mittlern Bedeutung *), iſt diejenige tugendhafte Achtung gegen die menſchlichen Rechte, welche die Verletzung derſelben ausſchließt.

*) Denn in der ganz weiten, wiewohl minder gewöhnlichen, Bedeutung iſt Gerechtigkeit ſo viel, als Rechtſchaffenheit (1352): in der engern weiſet es bloß auf die bürgerlichen Geſetze, alſo nur auf die juriſtiſche Gerechtigkeit hin: Anm. z. 707. §.

§. 1355.

Die vornehmſten Gegenſtände der Menſchenrechte (1354) ſind: Leben, Freyheit, guter Name, Eigenthum und außerdem alle Anſprüche, welche theils aus Verträgen, theils aus Geſetzen erwachſen.

§. 1356.

In Anſehung des Lebens (1355) wird von der Gerechtigkeit unterſagt: Todtſchlag, Meuchelmord, Gewaltthätigkeit, Mißhandlung, unverhältnißmäßige Anſtrengung zur Dienſtarbeit.

§. 1357.

In Anſehung der Freyheit (1355) ſind der Gerechtigkeit zuwider: Menſchenhandel, Skla-

verey, Leibeigenſchaft und jede Art des politiſchen und häuslichen Deſpotiſmus.

§. 1358.

In Anſehung der Ehre (1355) verbietet die Gerechtigkeit: Beſchimpfung, Beleidigung, Verleumdung, Verkleinerung, Zurückſetzung, hochmüthige Abſonderung (991).

§. 1359.

In Anſehung des Eigenthums (1355) verbietet die Gerechtigkeit: Raub, Diebſtahl, Betrug, Unterſchleif, Ueberliſtung, Erpreſſung, Erſchleichung von Erbſchaften, Pfründen, Amtseinkünften, Beſitzrechten, Servieuten; u. ſ. w. Ungleichheit in Vertheilungen, welche durch irgend eine Regel beſtimmt ſind.

§. 1360.

In Anſehung der Anſprüche, welche in Verträgen beruhen (1355), verbietet die Gerechtigkeit: Ableugnung, Wiederruf, Abänderung, Beſchränkung, Nichterfüllung des gethanen Verſprechens und jeder übernommenen Verbindlichkeit; ohne Ausnahme der ſtillſchweigenden Verträge: theils erſchleichende, theils gewaltſame

Ausdähnung der vertragsmäßigen Rechte z. B. der Gerichtsbarkeit, des Herrendienſtes u. d. g.

§. 1361.

In Anſehung der Geſetze (1355) unterſagt die Gerechtigkeit 1) von Seiten der Unterthanen: Ungehorſam und Uebertretung, und alle Reden und Handlungen, wodurch entweder derſelben Autorität, oder das Machtbefugniß ihrer Urheber und Aufſeher geſchwächt werden kann: 2) von Seiten der Regierung und des Richteramtes: Willkühr in der Auslegung, Partheylichkeit in der Anwendung, Nachläſſigkeit in der Aufſicht, Langſamkeit in dem Ausſpruch, Schlaffheit in der Vollziehung.

§. 1362.

Theils Eigenſchaften der Gerechtigkeit (1354), theils nur andere Benennungen derſelben ſind: Billigkeit, Ehrlichkeit, Treue, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit.

§. 1363.

Billigkeit (1362) iſt die Enthaltung von denjenigen moraliſchen Ungerechtigkeiten, welche, in einzelnen Fällen, mit der juriſtiſchen Gerechtigkeit (1349) verbunden ſeyn können.

§. 1364.

Die Gegenſtände der Billigkeit (1363) ſind die gewöhnlichen Gegenſtände des juriſtiſchen Rechtes (1349): Partheyſachen und Verbrechen. Was in jenen juriſtiſch gerecht iſt, beſtimmen theils Geſetze, theils Verträge: in Anſehung dieſer beſtimmen es die Geſetze allein.

§. 1365.

In Partheyſachen (1364) äußert ſich die Billigkeit (1363) in der Geneigtheit, die Schranken des juriſtiſchen Rechts (1349) zu verändern, nach dem Maaßſtabe des moraliſchen: mehr zu leiſten, als Verträge und Geſetze (1360, 1361) auferlegen, und weniger zu fodern, als, vermöge derſelben, gebührt.

§. 1366.

Geht die Billigkeit ſelbſt über die moraliſche Gerechtigkeit (1365) hinaus; dann wird ſie ein Gegenſtand der Menſchenliebe (1348).

§. 1367.

Bey Verbrechen (1364) beſteht die Billigkeit (1363) in der Erlaſſung, oder Milderung der juriſtiſch gerechten (1349), d. h. durch die Geſetze (1361) geordneten, Strafe; ſofern ſie,

in dem einzelnen Falle, moraliſch ungerecht erſcheint.

§. 1368.

In Partheyſachen (1365) ſteht die Billigkeit zu nur allein den Partheyen. Von Seiten des Richters *) iſt ſie nicht allein juriſtiſche, ſondern auch moraliſche Ungerechtigkeit (1349). Bey Verbrechen (1367) iſt ſie geſtattlich nur allein dem Regenten: jedoch iſt auch dieſer eingeſchränkt durch die Pflichten gegen die bürgerliche Sicherheit; angeſehen dieſe den Zweck der Strafen beſtimmt.

*) Dahin gehört auch die ſogenannte Kabinetsjuſtiz.

§. 1369.

Ehrlichkeit (1362) wird die Gerechtigkeit genannt, wo die ungerechte Handlung verbunden iſt mit dem Verluſt der bürgerlichen Ehre: z. B. Raub, Diebſtahl, Betrug und Nichterfüllung des gegebenen Worts oder geleiſteten Verſprechens. Hieher gehört auch die Hintergehung des Geſetzes der Ehe; vornehmlich in dem andern Geſchlecht.

§. 1370.

Die Ehrlichkeit iſt, dieſem Begriffe nach (1369), nur ein einzelner Theil der juriſtiſchen

Gerechtigkeit; mithin viel weniger, als die moraliſche (1349), und unendlich weniger, als die Rechtſchaffenheit überhaupt (1352).

§. 1371.

Treue (1362) iſt Ehrlichkeit insbeſondere in ſolchen Verſprechungen und Verträgen, die ſich auf Dienſtleiſtung, Hülfe und Schutz beziehen. Daher iſt ſie eine Pflicht der Beamten und Räthe; der öffentlichen und häuslichen Lehrer; der Untergeordneten und Diener; der Eheleute, Freunde, Handlungsgeſellſchafter, Bundsgenoſſen; und, vornehmlich, der Regenten und Obrigkeiten.

§. 1372.

Redlichkeit (1362) wird die Gerechtigkeit genannt, ſofern ſie ſich nicht erlaubt die Wahrheit, zum Nachtheil anderer und wider die Pflicht, zu verſchweigen, oder durch täuſchende Reden und Handlungen zu bedecken.

Redlichkeit kommt nicht her von Rede, ſondern von einem veralteten Worte Red; welches theils Recht, theils Wahrheit bedeutet. Adelung.

§. 1373.

Dieſem Begriffe gemäß (1372) iſt die Redlichkeit eine Pflicht der niedern und höhern

Staats-Beamten und Räthe, gegen den Regenten; der Zeugen, gegen Richter und Partheyen; der Lehrer und Erzieher, gegen Schüler und Zöglinge; der Freunde, gegen einander; der Verkäufer, gegen die Käufer; der Sachwalter, gegen die Klienten, u. ſ. w.

§. 1374.

Wenn die Redlichkeit, wie in den Verhältniſſen der Unterordnung ſo häufig, erſchwert wird durch den Deſpotiſmus, und verbunden iſt mit der Gefahr des Verſtoßes: dann erfodert ſie Muth. Da, wo ſie ausgeſetzt iſt der Verführung des Gewinns, wie z. B. im Handel und Wandel, erfodert ſie nur Herrſchaft über den Geiz.

§. 1375.

Die Zurückhaltung der Wahrheit iſt der Redlichkeit erſt dann zuwider (1372), wenn entweder die Eröffnung derſelben zu den Berufspflichten gehört, oder nicht mit der Gefahr eines größern Unheils, für andere, verbunden iſt. Hieher gehört die unweiſe Behandlung der Wahrheit in Gegenſtänden der Religion und Politik.

§. 1376.

Wahrhaftigkeit (1362) iſt da, wo die Pflicht es erfodert, zu reden, die Gleichförmig-

keit der Rede mit den Gedanken. Da, wo man ſie mehr im Gegenſatz der Verſtellung, als der Lügenhaftigkeit, denkt, wird ſie Aufrichtigkeit genannt.

§. 1377.

Die Redlichkeit verpflichtet den rechtſchaffenen Mann nicht unbedingt, ſondern den Befugniſſen und Umſtänden gemäß, zur Offenbarung ſeiner Gedanken: die Wahrhaftigkeit oder Aufrichtigkeit fodert da, wo dieſe Verpflichtung ſtatt findet, daß ſeine Reden oder Aeußerungen mit den Gedanken übereinſtimmen (1376).

§. 1378.

Dankbarkeit (1362) iſt die gerechte Anerkennung der Verbindlichkeit gegen Wohlthäter. Wohlthäter, in der weitern Bedeutung, ſind alle die, welche ein Intereſſe für unſer Wohl gezeigt haben; entweder durch Geſinnungen, oder durch Handlungen.

§. 1379.

Die Dankbarkeit (1378) iſt eine Tugend der Gerechtigkeit; weil die Unterlaſſung ihrer Pflichten eine Verletzung iſt (1354); angeſehen die

Erwartung des Wohlthäters, welche in der Natur und Denkungsart des Menſchen beruhet, und die Rechtskraft eines ſtillſchweigenden Vertrags hat (1360).

§. 1380.

Die weſentliche Verpflichtung der Dankbarkeit (1378) iſt die Geneigtheit, zu erwiedern. Hier empfängt ſie den Namen der Erkenntlichkeit.

§. 1381.

Die Erkenntlichkeit (1380) ſetzt voraus das ſchätzende Andenken an die Wohlthat und den Wohlthäter, als derſelben verdienſtlichen Urheber. Das iſt Dankbarkeit in der engern Bedeutung*). Weil ohne ſie die weſentliche Pflicht, die Erwiederung, nicht möglich iſt: ſo iſt ſie der Grund der ganzen Tugend.

*) Von Denken: ſ. Eberhardts Synon. Wörterb.

§. 1382.

Die Erkenntlichkeit (1381) iſt nicht durch eine einzige Erwiederung (1380) erſchöpft; ob dieſe auch der Wohlthat vollkommen gleich wäre: ſie erfodert die Bereitwilligkeit zu allen Erwiederun-

derungen, die, in den Verhältniſſen des Dankbaren, möglich ſind.

§. 1383.

Die Erkenntlichkeit beſteht nicht bloß in Handlungen, ſondern auch in Geſinnungen — wo nicht der Liebe, doch der Gewogenheit — gegen den Wohlthäter. Allein und getrennt von dem ſchätzenden Andenken der Wohlthat und des Wohlthäters (1381), iſt ſie zur Dankbarkeit (1378) nicht hinreichend.

§. 1384.

Dieſe Verpflichtung zur Dankbarkeit wird verdoppelt, wenn die erwieſene Wohlthat angehörte der wahren Tugend; gleichwohl aber auch nicht aufgehoben, wenn ſie nur in der Gutherzigkeit und Sympathie beruhete. Nichts macht davon frey, als die laſterhafte Abſicht und Beſchaffenheit der Wohlthat.

§. 1385.

Die Undankbarkeit iſt allzeit eine Untugend: die Dankbarkeit eine wahre Tugend nur dann, wenn ſie in der Gerechtigkeit ihren Grund hat (1379), nicht in der egoiſtiſchen Schätzung der Wohlthat.

§. 1386.

Die Dankbarkeit wird veredelt, durch die moraliſche Schätzung der Gutthätigkeit überhaupt, als einer Tugend; und durch den Gedanken, daß es Pflicht ſey, das moraliſch Gute zu erkennen und zu erwiedern. In dieſer Rückſicht iſt möglich eine Art der Dankbarkeit, die nicht ſelbſt empfangene Wohlthaten zum Gegenſtande hat, ſondern überhaupt gute Handlungen belohnen will.

§. 1387.

Große Gegenſtände der Dankbarkeit ſind: Eltern, Lehrer, Erzieher, Regenten, Obrigkeiten, Beförderer, Gönner, Rathgeber, Nothhelfer, Erretter, Aerzte, Freunde, Diener u. ſ. w.

§. 1388.

Oeffentliche Verdienſte werden, von einem Patrioten angeſehen, und geſchätzt noch höher, als perſönlich und individuell empfangene Wohlthaten. Daher achtet er ſich verpflichtet zur größten Dankbarkeit gegen Männer, die ſich, in irgend einer Art, um das gemeine Weſen verdient machen. Ein rechtſchaffener Regent pflegt, auch hier, der erſte Patriot zu ſeyn.

§. 1389.

Die Pflicht der Dankbarkeit erſtreckt ſich, nach Verhältniß der Wohlthat, bis zu den Verwandten und Nachkommen des Wohlthäters.

§. 1390.

Die vornehmſten Hinderniſſe der Dankbarkeit ſind: Unaufmerkſamkeit und Leichtſinn; Fühl- und Gedankenloſigkeit; Egoiſmus und Stolz: der Stolz beſonders da, wo alles ſeinen Wünſchen und Bedürfniſſen zuvorkommt, und jede Wohlthat das Anſehen einer Schuldigkeit empfängt.

§. 1391.

Es giebt eine undankbare Erkenntlichkeit (1380) des Geizes, die ſchnell vergilt, um die Anſprüche des Wohlthäters ſogleich aufzuheben; und eine ähnliche des Stolzes, die mit der Erwiederung eilt, um ſich durch eine länger beſtehende Verbindlichkeit nicht zu erniedrigen.

§. 1392.

Es giebt eine Art von Liebe gegen den Wohlthäter, die der Dankbarkeit ähnlich ſieht, ohne ihr anzugehören. Sie beruhet bloß in der Gedächtnißverbindung zwiſchen den angenehmen

Empfindungen, welche der Wohlthäter verurſacht hat, und der Idee ſeiner Perſon. Sie iſt verbunden mit einer Erkenntlichkeit (1381), die zu mehrern Wohlthaten einladet. Dieſes Analogon der Dankbarkeit iſt ſehr gemein in den Kindern, und ſelbſt in den Thieren. Auch beruhet darin oft das Beliebtſeyn derer, welche ſehr gaſtfrey ſind.

§. 1393.

Je weniger die Gerechtigkeit beſtimmt iſt durch das Zwangsrecht, und je näher ſie kommt der freyen, moraliſchen (1349); deſto weniger werden ihre Pflichten geſichert, in dem geſitteten Stande, ohne die höhere Tugend (769), und, in der höhern Tugend, ohne die Antriebe der Religion (781). In dem ungeſitteten Stande iſt ſie am meiſten geſichert durch die Furcht vor Gott (775).

§. 1394.

II. Menſchenliebe (1348) iſt ein wohlwollendes Vergnügen an der Glückſeligkeit der Menſchen, geäußert in dem Beſtreben dieſelbe zu befördern, nach äußerſtem Vermögen.

§. 1395.

Die Menſchenliebe der wahren Tugend iſt, ſo weit als menſchliche Tugend es ſeyn kann (407), entfernt von der Eigennützigkeit. Dennoch gehört ſie weder an dem moraliſchen Sinn (450), noch der Sympathie (487), noch der natürlichen Geſelligkeit (548). Auch ſtammt ſie nicht ab von der Liebe überhaupt (1007); als welche eine eigennützige Neigung iſt (1003). Sie entſteht allein aus der vernunftmäßigen Einſicht, daß die Glückſeligkeit befördert werden ſoll, als der allgemein objektiſe Endzweck der Welt (78, 185): weil das Moralgeſetz die Befolgung der vernunftmäßigen Einſicht vorſchreibt (171); ohne Rückſicht auf Antriebe des naturmäßigen Willens, oder auf deſſen Widerſpruch.

§. 1396.

Vorausgeſetzt wird, bey der Menſchenliebe, (1394) ein lebhafter Eindruck des Menſchengeſchlechts und ſeines Zuſtandes auf das Gemüth. Sey auch dieſer Eindruck und das dadurch erregte Intereſſe Empfindung: ſo gehört doch darum die Menſchenliebe ſelbſt nicht der Empfindung an.

§. 1397.

Zweige der Menſchenliebe (1394) ſind: Mitleidigkeit, Dienſtfertigkeit, Mildthätigkeit, Wohlthätigkeit, Freygebigkeit, Gaſtfreyheit, Freundſchaftlichkeit, Friedfertigkeit, Verſöhnlichkeit, Liebe der Feinde, Geſelligkeit, Häuslichkeit und Gemeingeiſt.

§. 1398.

Mitleidigkeit (1397) iſt Theilnehmung an fremden Leiden; verbunden mit der Geneigtheit zur Abhülfe beyzutragen.

§. 1399.

Daß die Mitleidigkeit der Sympathie nicht wahre Tugend iſt: das folgt aus den Grundſätzen (519).

§. 1400.

Die Mitleidigkeit (1398) iſt entweder beſchränkt auf die einzelnen Erſcheinungen des Elends, welche ſich den Sinnen aufdringen, in dem alltäglichen Leben: oder ſie umfaßt die großen, weiter umherliegenden Gegenſtände des menſchlichen Elends, z. B. Armuth, Nahrloſigkeit, Bedrückung, Sklaverey u. ſ. w.

§. 1401.

Jene beſchränktere Mitleidigkeit (1400) iſt hinreichend für die bürgerliche Beſtimmung des geſitteten Standes (769). Je höher und praktiſcher die Klaſſen des geſitteten ſind; einen deſto größern Umfang muß dieſe Tugend haben. In dem Regenten darf ihr Umfang wenigſtens nicht kleiner ſeyn, als die Grenzen des Landes.

§. 1402.

Zu der ausgebreitetern Mitleidigkeit (1400) wird erfodert: ein religiös philoſophiſches Intereſſe an dem Zuſtande des Menſchengeſchlechts (780), und eine immerwährende Beſchäftigung mit dem Gedanken und mit der Betrachtung ſeiner Leiden.

§. 1403.

Sofern, in der bürgerlichen Welt, die meiſten und größten Leiden verurſacht werden theils durch Indolenz und Unthätigkeit, theils durch Ungerechtigkeit und Egoiſmus (1): ſofern iſt, beſonders jene weiter ſehende Mitleidigkeit (1402), unzertrennlich von dem größten Unwillen gegen die Menſchen und Menſchenklaſſen, welche die Leiden verſchulden. In dem Lehrſtande erfodert es die

Pflicht der Mitleidigkeit ſelbſt, dieſen Unwillen zu äußern.

§. 1404.

Aus der auf individuelle Gegenſtände beſchränkten Mitleidigkeit (1401) gehet hervor die Dienſtfertigkeit und die Mildthätigkeit. In der ausgebreitetern (1402) beruhet eine Tugend von einem größern Umfange: die Wohlthätigkeit: ſ. §. 1418.

§. 1405.

Dienſtfertigkeit (1397, 1404) iſt die bald erbetene, bald freywillige Geneigtheit zu ſolchen Erweiſungen, welche den Zweck haben, theils größern, theils kleinern Beſchwerden, Verlegenheiten und Unannehmlichkeiten entweder ganz abzuhelfen, oder doch ſie zu erleichtern und zu vermindern.

§. 1406.

Die größern Gegenſtände der Dienſtfertigkeit (1405) ſind: Leiden der Krankheit und des Alters; verlaſſene Einſamkeit; ſchuldloſe Gefangenſchaft; ehrliches zur Wiederbezahlung vermögendes Geldbedürfniß; Unglücks- und Trauerfälle; Hauskreuz und Familienkummer; Beförderung und Unterkommen; Hinder-

niſſe und Schwierigkeiten rechtlicher Zwecke aller Art.

§. 1407.

Die kleinern Gegenſtände der Dienſtfertigkeit (1406) ſind überhaupt Begebenheiten und Umſtände, welche zwar auf das Glück des Menſchen keinen weſentlichen Einfluß haben, aber doch, in Rückſicht auf einen gegenwärtigen Zweck, Verlegenheit und Mißvergnügen verurſachen: z. B. allerley Vorfälle, wo es auf Rath und Hülfe ankommt; Unerfahrenheit und Unkunde in Verhältniſſen, wo man urtheilen, oder handeln ſoll; Mangel an nöthigen Bekanntſchaften; das Bedürfniß eines Werkzeugs, eines Buchs, einer Erlaubniß u. d. g.

§. 1408.

Ein vorzügliches Recht auf unſere Dienſtfertigkeit haben: Wohlthäter und Freunde; Verwandte und Kollegen; Untergebene und Schüler; Mitbürger und Glaubensgenoſſen; beſtändige Geſellſchafter und Reiſegefährten; Unterthanen und Hausbediente; Anempfohlene und Freunde.

§. 1409.

Wenn die Dienſtfertigkeit das Vergnügen eines Menſchen zum Gegenſtande, hat und dem

Wunſche, ja ſelbſt dem Gedanken zuvorkommt: dann wird ſie Gefälligkeit genannt.

§. 1410.

Mit wenigen Einſchränkungen und Abänderungen haben dieſelben Perſonen, denen wir zur Dienſtfertigkeit verbunden ſind (1408), auch Anſpruch auf unſere Gefälligkeit. Ein beſonderes Recht dazu hat jedoch das Alter; die Jugend und das andere Geſchlecht; die Familie und die gegenwärtige Geſellſchaft.

§. 1411.

Daß Dienſtfertigkeit und Gefälligkeit (1405, 1409) vollkommene Pflichten ſind: das ergiebt ſich aus dem Obigen (1351). Daß ſie nicht Tugend ſind, wenn ſie einen andern Grund haben, als die wahre Menſchenliebe (1394): das bedarf keiner Erklärung. Hieher gehört die ſich ſelbſt dienende Dienſtfertigkeit gegen die Großen und Reichen, und die ſich ſelbſt gefallende Gefälligkeit der Weltleute.

§. 1412.

Außer dem Mangel der Menſchenliebe (1411) iſt nichts, was die Dienſtfertigkeit mehr hindert, als der Hochmuth: ausgenommen, wo er mit

ſeinen Dienſten herrſchen, oder auch eine Art von Herablaſſung zeigen will.

§. 1413.

Mildthätigkeit (1397, 1404) iſt eine wohlwollende Bereitwilligkeit, die Leiden der Armen zu vermindern durch Gaben.

§. 1414.

Die Moralität der Mildthätigkeit (1413) iſt ganz zu beſtimmen aus den obigen Grundſätzen (1411).

§. 1415.

Außer den allgemeinen, in der Menſchenliebe beruhenden, Gründen, welche zur Mildthätigkeit verpflichten, verdienen noch in Betrachtung gezogen zu werden folgende beſondere: der, naturmäßig, gleiche Anſpruch aller Menſchen an dem Beſitz der Erde und an dem Genuß ihrer Güter; die bloß juriſtiſche, wenn auch in der bürgerlichen Verfaſſung unverletzliche Gültigkeit (1349) eines Eigenthumsrechts, welches den Zwang zum Mittheilen nicht geſtattet; der Gedanke, daß Geben, in ſo mancher Rückſicht, nichts anders iſt, als Wiedererſtattung; die Ver-

brüderung mit den Armen, durch Menſchheit und Chriſtenheit; die Kürze des menſchlichen Lebens.

§. 1416.

Die großen Hinderniſſe der Mildthätigkeit ſind, beſonders in den höhern Klaſſen, die Zerſtreuung, die die Leiden der Armuth nie kennen lernt; die Indolenz, die nichts dabey empfindet; die Leichtſinnigkeit, die nichts dabey denkt; der Geiz, der nicht geben will; die Ueppigkeit, die nicht geben kann; der Stolz, der in der Armuth nichts Regelwidriges findet.

§. 1417.

Zur Mildthätigkeit ſind, mehr oder weniger, aufgelegt alle Arten der niedern Tugend; am allermeiſten die aſzetiſche (773). In der höhern Tugend iſt, auch hier, die zuverläſſigſte die religiöſe (780).

§. 1418.

Wohlthätigkeit (1397, 1404) in der engern Bedeutung *), iſt die Geneigtheit zu ſolchen Handlungen, durch welche die Urſachen des menſchlichen Elends vermindert werden. Ihr Zweck iſt mehr auf die Zukunft gerichtet, als auf die Ge-

genwart; mehr auf das Allgemeine, als auf das Individuelle. Dadurch iſt ſie unterſchieden von der Mildthätigkeit.

*) In der weitern Bedeutung des gemeinen Sprachgebrauchs iſt es ſo viel als Mildthätigkeit (1413). Die Wohlthätigkeit will nicht den gegenwärtigen Zuſtand einzelner Menſchen verbeſſern: ſie will ſich, in einem größern, oder kleinern Umfange, um die Menſchheit überhaupt verdient machen.

§. 1419.

Die weſentlichen Gegenſtände der Wohlthätigkeit (1418) ſind alle Zwecke und Mittel der allgemeinen Glückſeligkeit: Geſundheit, Aufklärung, Erziehung, Freyheit, Sicherheit, Wiſſenſchaften, Künſte, Ackerbau, Handel, Gewerbe, Kriegsweſen u. ſ. w.

§. 1420.

Für dieſe Gegenſtände (1419) verwendet ſich die Wohlthätigkeit, theils durch Ausmittelung, Beförderung, Verwaltung dazu dienender Anſtalten; hier iſt ſie eine weſentliche Pflicht der Regierung, und aller, die entweder durch Reichthum, oder durch Amt und Anſehen vermögend ſind: theils durch Verbreitung ſolcher Kenntniſſe, Einſichten und Geſinnungen, welche die Nothwendigkeit derſelben bemerklich machen, und das

Intereſſe für das allgemeine Wohl erwecken; hier iſt ſie beſonders die Pflicht des Lehramtes.

§. 1421.

Obwohl die Wohlthätigkeit, um wahre Tugend zu ſeyn, hervorgehen muß aus den Gründen der Menſchenliebe (1394): ſo werden ihre Handlungen doch ungemein befördert durch zwey Eigenſchaften: dieſe ſind Ehrgeiz und Geſchmack.

§. 1422.

Die großen Hinderniſſe der Wohlthätigkeit (1418) ſind, außer den allgemeinen der Menſchenliebe: Unfähigkeit zum Enthuſiaſmus; Mangel an gewiſſen Begriffen und Einſichten, ohne die man die Wichtigkeit jener Zwecke (1419) nicht verſteht und die Möglichkeit ihrer Ausführung nicht glaubt. In den gebietenden Klaſſen, welche die Wohlthätigkeit der Regierung verwalten, kommt noch hinzu: ein hartes, von allem Gemeingeiſt entferntes Erſpahrungsſyſtem; juriſtiſche Unwilligkeit zu Geſchäften, die nicht begriffen ſind in der Mechanik der Verfaſſung, und für die ſich in der Beſtallung weder eine Rubrik findet, noch eine Vergeltung.

§. 1423.

Freygebigkeit (1397) iſt Geneigtheit zu Geſchenken, Erlaſſungen, Aufopferungen; in der verbundenen Abſicht, andern Freude zu machen, und ihnen Gewogenheit zu bezeigen. Durch dieſe Merkmale unterſcheidet ſie ſich theils von der Mildthätigkeit (1413), theils von der Wohlthätigkeit (1418).

§. 1424.

Ohne jene beyden Zwecke (1423) iſt die Freygebigkeit entweder nur das Werk der Sympathie, die durch die Freude anderer ſich ſelbſt Vergnügen verſchaffen will (533, 1144); oder eine Aeußerung des Stolzes, der ſich gern ſehen läßt (942).

§. 1425.

Geſchenke der Großen werden vornehmlich angeſehen als Auszeichnungen. Sofern nun dieſe theils angenehm, theils Merkmale der Gewogenheit ſind: ſofern werden jene beyden Zwekke (1423) damit erreicht.

§. 1426.

Die Moralität der Freygebigkeit beruhet in dem Gedanken, daß der unverhältnißmäßige

Reichthum dazu, als zu einer vollkommenen Pflicht (1351), verbindet.

§. 1427.

Dieſes Pflichtgefühl (1426) wird ungemein erhöht und veredelt durch die in dem 1328. §. erwähnte Delikateſſe, welche ſich des unverhältnißmäßigen Reichthums gleichſam ſchämt.

§. 1428.

Die Freygebigkeit muß gewählte Gegenſtände haben, und ſich durch unwürdige nicht erſchöpfen.

§. 1429.

Den Fürſten iſt keine Art der Freygebigkeit mehr angemeſſen, als die, welche verbunden iſt mit Zwecken der Wohlthätigkeit (1418), und das allgemeine Beſte, theils durch Vorſchüſſe, Beyträge und Verwilligungen, theils durch großmüthige Erlaſſungen befördert. Würdige Gegenſtände der fürſtlichen Freygebigkeit ſind, außerdem, Talente. Wo ſie Verdienſte belohnt, da gehört ſie der Dankbarkeit an.

§. 1430.

Es giebt bloß konvenzionelle Geſchenke, die eben darum, weil ſie bloß konvenzionell ſind,

den

den moraliſchen Regeln der Freygebigkeit weder in Anſehung des Zweckes (1423) noch in Anſehung des Gegenſtandes (1428) unterworfen werden können.

§. 1431.

Gaſtfreyheit (1397) iſt eine wohlwollende Geneigtheit zur Aufnahme und Bewirthung von Freunden und Fremden; nur in der Abſicht ihnen Bequemlichkeit, oder Vergnügen zu verſchaffen. Arme aufnehmen und bewirthen iſt eine Aeußerung der Mildthätigkeit (1413).

§. 1432.

Eine Pflicht und Tugend der Menſchenliebe iſt die Gaſtfreyheit (1431), ganz eigentlich, nur da, wo die Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, die ſie ertheilt, ſchwer, oder gar nicht zu erlangen ſind. Dieſe Schwierigkeit findet jetzt, in polizierten Ländern, kaum ſtatt.

§. 1433.

An die Stelle der urſprünglichen Gaſtfreyheit (1432) haben theils Stand, Weltgebrauch und Ehrgeiz, theils Jovialität und Luxus eine Art von Aufnahme und Bewirthung geſetzt, bey

der der Einladende mehr ſich ſelbſt, als die Eingeladenen zum Zwecke hat.

§. 1434.

Die Moralität der heutigen Gaſtfreyheit (1433) beſtehet, vermöge dieſer Verhältniſſe, nicht in der Beabſichtigung jener kaum noch ſtatt findenden Zwecke (1432); ſondern darinn, daß ſich mit dem, an ſich unſchuldigen, egoiſtiſchen Intereſſe ein wohlwollendes verbindet.

§. 1435.

Der noch jetzt mögliche wohlwollende Zweck der Gaſtfreyheit (1434) iſt: den Eingeladenen ein Zeichen der Aufmerkſamkeit, Achtung, Freundſchaft zu geben, und ihnen Vergnügen zu machen. In der letztern Rückſicht wird dazu erfodert, daß jeder Gaſt ſeine Geſellſchaft finde, und der Wirth für die Unterhaltung und Bedienung, jedes Einzelnen und aller zuſammen, Sorgfalt wenigſtens bezeige.

§. 1436.

Nichts iſt der Gaſtfreyheit mehr entgegen, als ein Betragen, welches die minder Wohlhabenden das Uebergewicht des Reichthums, oder die minder Vornehmen das Uebergewicht

des Standes fühlen läßt. Bey der Mahlzeit ſind die Menſchen einander ſo gleich, wie in der Kirche und im Grabe.

§. 1437.

Es giebt eine Art standesmäßiger Gaſtfreyheit, die der Repräſentazion angehört und bloß konvenzionel iſt. Dieſe kann nach jenen moraliſchen Regeln (1435) weder behandelt, noch beurtheilt werden.

§. 1438.

Wenn Reiche dieſe repräſentirende Gaſtfreyheit (1437), ohne Veranlaſſung des Standes, der wohlwollenden vorziehen: ſo begehen ſie nicht allein die Thorheit der Nachäffung, mit Verluſt des wahren Lebensgenuſſes; ſondern ſie unterlaſſen auch eine Pflicht; indem ſie die Freuden, die ſie der Achtung und Freundſchaft ſchuldig wären, an unintereſſante Perſonen verſchwenden.

§. 1439.

Die edelmüthigſte Gaſtfreyheit iſt die, welche den Plan und Zweck hat, minder wohlhabenden Freunden Vergnügen zu machen, und das ſelbſteigene Vergnügen dabey zwar nicht aufopfert, aber doch erſt von dieſem Zwecke, als einen zu-

fälligen Erfolg, erwartet. Es iſt ſchwer, eine ſolche Art der Gaſtfreyheit ohne Stolz zu behandeln.

§. 1440.

Freundſchaftlichkeit (1397) iſt eine uneigennützige Geneigtheit theils zu der Art von Verbindung, welche ganz eigentlich Freundſchaft genannt wird; theils zu den Zwecken und Pflichten, in denen dieſe Verbindung beruhet. Sie gehört nicht an der in dem 1004. §. aufgeführten eigennützigen Neigung zur Freundſchaft.

§. 1441.

Dieſe Verbindung (1440) iſt entweder freywillig, wie unter eigentlich ſo genannten Freunden und unter Eheleuten: oder ſie wird dargeboten durch zufällige Verhältniſſe. Hieher gehört z. B. die Verwandtſchaft und Kollegenſchaft.

§. 1442.

Die Geneigtheit zur Freundſchaft (1440) ſetzt da, wo die Verbindung freywillig iſt (1441), voraus einen tugendhaften Zweck; mithin zugleich die Tugend der gewählten Perſonen; und wiederum, in der einen Rückſicht, Intereſſe für

tugendhafte Zwecke, in der andern, Sinn für achtungswerthe Eigenſchaften oder Fähigkeit zur Hochachtung. Da, wo die Verbindung zufällig iſt (1441), beſteht die Geneigtheit zur Freundſchaft darinn, daß man in dieſer, obwohl zufälligen, Verbindung, einen Grund findet, eine freywillige mit den verbundenen Perſonen zu wünſchen, und davon Anlaß nimmt, in ihnen achtungswerthe Eigenſchaften aufzuſuchen und zu entdecken.

§. 1443.

Wenn die Perſonen, mit denen wir in einer zufälligen Verbindung ſtehen (1441), zu der eigentlichen Freundſchaft nicht geeignet ſind: ſo iſt es der Pflicht vielmehr zuwider, als gemäß, jene Geneigtheit zu verfolgen (1442).

§. 1444.

Die Pflichten der Freundſchaftlichkeit (1440) haben, in Anſehung des Zweckes, einen ungleich größern Umfang bey der freywilligen Verbindung, als bey der zufälligen (1441); dafern die letztere nicht in die erſtere übergeht (1442).

§. 1445.

Die freywilligen Freundſchaftsverbindungen (1444) erfodern eine unbeſchränkte Gutthätigkeit, welche die bereitwilligſte Dienſtfertigkeit in ſich ſchließt, durch keine Schwierigkeiten gehindert, und ſelbſt durch Gefahren nicht abgehalten wird. Wo größere Pflichten nicht dagegen ſind, tritt hier ſogar, in einem gewiſſen Grade, ein die Gemeinſchaft der Güter. Vorausgeſetzt wird eine unbeſchränkte Aufrichtigkeit (1376) und, ſofern die Verbindung gedacht wird als vertragmäßig, eine durch den Enthuſiaſmus belebte Treue (1371).

§. 1446.

Die Pflichten der Freundſchaftlichkeit, in zufälligen Verbindungen (1444), ſind eingeſchränkt auf die Natur und den Zweck der Verbindung: z. B. unter Verwandten auf die Art von Aufrichtigkeit und Dienſtfertigkeit, welche den Verhältniſſen der Verwandtſchaft gemäß iſt; unter Kollegen auf die Gegenſtände des Amtes. Die Pflichten der freywilligen Freundſchaft können Verwandte und Kollegen nur ſofern fodern, als ſie, theils durch ihre moraliſchen Eigenſchaf-

ten, theils durch die hinzugekommene freywillige Verbindung (1442), dazu berechtigt ſind.

§. 1447.

Friedfertigkeit (1397) iſt die Abneigung von Streitigkeiten, welche keinen pflichtmäßigen Gegenſtand haben. Das Gegentheil iſt die Streitſucht.

§. 1448.

Die Streitſucht (1447) entſteht vornehmlich aus dem Dünkel (929), aus dem egoiſtiſchen und auffahriſchen Zorn (1081, 1089) aus mürriſcher Laune (1245) und aus Feindſchaft (1018).

§. 1449.

Pflichtmäßige Gegenſtände des Streites (1448) ſind Ehre und guter Name; bedeutende Rechte; das Intereſſe der Wahrheit, der Religion, des Staates, des Amtes, der Freundſchaft u. ſ. w.

§. 1450.

Die, beſonders in Amtsverhältniſſen, ſo ſehr beliebte Friedfertigkeit (1447) iſt oft nichts anders, als Indolenz und Egoiſmus, und eine damit zuſammenhangende Liebe zur Ruhe (814).

§. 1451.

Verſöhnlichkeit (1397) iſt die friedfertige Bereitwilligkeit, eine an ſich rechtmäßige Feindſchaft, durch gethane, oder angenommene Anerbietungen, zu beendigen.

§. 1452.

Liebe der Feinde (1397) iſt die Geneigtheit, die Vollkommenheiten derer, die uns übel wollen und übel thun, anzuerkennen; ihre Eigenſchaften von ihren Geſinnungen gegen uns abzuſondern; die letztern mit moraliſcher Gerechtigkeit zu beurtheilen und da, wo es keiner Pflicht gegen uns ſelbſt und gegen andere zuwider iſt, ihre Glückſeligkeit zu befördern.

§. 1453.

Die Liebe der Feinde (1452) iſt kaum möglich in dem wilden Naturſtande. Die Glückſeligkeit der Feinde befördern, iſt nicht vereinbar mit der natürlichen Selbſtrache. Die kaltblütig gerechte Beurtheilung ihrer feindlichen Geſinnungen wird, durch die Leidenſchaften der Selbſtrache, gehindert. Demnach iſt die Liebe der Feinde erſt eine Folge theils der äußerlichen Sicherheit, theils der moraliſchen Kultur, in der

bürgerlichen Verfaſſung; ſo wie diejenige Moral, welche ſie fodert, ſelbſt nicht beſtehen kann ohne die bürgerliche Verfaſſung (1023).

§. 1454.

Das größte Hinderniß der Verſöhnlichkeit (1451) und der Liebe der Feinde (1452) iſt, nach Verſchiedenheit der Gegenſtände, entweder der Stolz, oder der Geiz; der letztere beſonders da, wo Vortheile die Dauer der Feindſchaft anempfehlen.

§. 1455.

Geſelligkeit (1397) iſt die Eigenſchaft eines Menſchenfreundes, der gern die Zwecke anderer durch ſeinen Beytritt befördert und, bey ſeinen Zwecken, gern die Theilnehmung anderer zuläßt.

§. 1456.

Die Zwecke, welche den Gegenſtand der Geſelligkeit ausmachen (1456), ſind entweder ernſthafte Angelegenheiten: Unterſuchungen, Erfindungen, Projekte, Unternehmungen, Privat- und Amtsgeſchäfte u. d. g. oder nur Angelegenheiten des Vergnügens. In dem letztern Falle wird die Geſelligkeit vielmehr Geſellſchaftlichkeit genannt.

§. 1457.

Die Verpflichtung zur Geſelligkeit liegt in der Güte des Zweckes (1456); ſofern ein guter Zweck durch unſern Beytritt und, wenn er unſer eigner iſt, durch die Zulaſſung andrer, befördert werden ſoll.

§. 1458.

Bey der Zulaſſung anderer (1455) kommt noch in Betrachtung die Pflicht, niemand von der Gelegenheit zu einem Verdienſt auszuſchließen.

§. 1459.

Wenn es eine ausgemachte Pflicht iſt, auch das Vergnügen anderer zu befördern: ſo bedarf die Verpflichtung zu der Geſelligkeit des Vergnügens (1456) keines Beweiſes.

§. 1460.

Bey der Geſelligkeit des Vergnügens (1459) kommt noch, anlangend die zugelaſſene Theilnehmung anderer, hinzu die Pflicht, den Mitgenuß des Vergnügens zu verſchaffen.

§. 1461.

Häuslichkeit (1397), eine beſondere Anwendung theils des freundſchaftlichen (1440), theils

des geſelligen Karakters (1455) auf das Familienleben, iſt eine von durchdachten Grundſätzen anempfohlne Anhängigkeit an die Familie; wobey man ein thätiges Intereſſe nimmt, nicht allein an ihrer Wohlfahrt, ſondern auch an ihren kleinern Zwecken, Leiden, Freuden, Angelegenheiten; und gern die Neigungen und Wünſche eines jeden Individuum befördert durch Aufmerkſamkeit, Dienſtleiſtung, Selbſtverſagung, Aufopferung.

§. 1462.

Das reine und ſtille Vergnügen, welches die Häuslichkeit gewährt, iſt nicht ihr moraliſcher Zweck, ſondern ihr Lohn.

§. 1463.

Die großen Hinderniſſe der Häuslichkeit ſind: 1) Mangel des Naturſinnes und, davon abhängig, Kälte des Herzens, Hoheitsſtolz, Liebe zur Etikette; 2) Hang zu einer unfleißigen, leichtſinnigen, zerſtreuten, oder auch üppigen und glänzenden Lebensart; 3) die im 821. §. angeführte äſthetiſche Verzärtelung; ſofern in dem Familienleben Perſonen und Dinge vorkommen, welche der Form des Geſchmacks ermangeln; 4) der

Haus-Deſpotiſmus, der allenthalben, beſonders von Gatten und Kindern, Pflichten nur fodert, nirgends leiſtet; 5) vornehmer, gelehrter, geſchäftiger Hochmuth, der ſich der häuslichen Verhältniſſe ſchämt.

§. 1464.

Die Häuslichkeit iſt, zum Theil vermöge der Verhältniſſe, eine ſeltne Tugend der Großen; eine ſeltnere der Männer, als der Weiber, der Jugend, als des Alters. Je weiter ein Menſch durch Naturel und Verhältniſſe davon entfernt iſt; deſto größer iſt dabey das moraliſche Verdienſt.

§. 1465.

Die Häuslichkeit lehrt und übt alle die Tugenden, welche das Gegentheil ſind von den Eigenſchaften, die ſie hindern (1463). Mehr als alles bildet ſie den Naturſinn.

§. 1466.

Der herrſchende Geſchmack an der Häuslichkeit, in einem Volke, wäre ein großes Anzeichen ſeiner Aufklärung (760).

§. 1467.

Gemeingeiſt (1394) iſt die Eigenſchaft eines Mannes, der eines lebhaften, thätigen Intereſſe fähig iſt, für die Zwecke und den Zuſtand einer Geſellſchaft, der er als Mitglied angehört. Je nachdem die Geſellſchaft eine Klaſſe, Zunft, Gemeinheit, oder die Nazion, oder die Menſchheit überhaupt iſt; wird er Geſellſchaftsgeiſt (eſprit de Corps), Patriotiſmus, Koſmopolitiſmus genannt.

§. 1468.

Die moraliſche Verpflichtung zum Gemeingeiſt (1467) beruhet in den Gründen der Wohlthätigkeit (1418).

§. 1469.

Die erſte Verbindlichkeit zum Gemeingeiſt haben die, welche der Geſellſchaft vorgeſetzt ſind: z. B. zum Patriotiſmus (1467) der Regent.

§. 1470.

Die groſzen Hinderniſſe des Gemeingeiſtes (1467) ſind: die Indolenz, die Furchtſamkeit und der Egoiſmus; der alle geſellſchaftliche Verbindungen zu behandeln pflegt als ſubjektife, nicht als objektife Zwecke (47).

§. 1471.

Nichts ſchwächt den Gemeingeiſt mehr, als eine ſolche Einrichtung der Geſellſchaft und ihrer Angelegenhei en, da die Mitglieder theils den Zweck nicht kennen, theils die Früchte des daran zu nehmenden Intereſſe ſich weder als Verdienſt, noch als Genuß zueignen dürfen. Daher iſt der Gemeingeiſt ſchwach in monarchiſchen Verfaſſungen und für deſpotiſch behandelte Anſtalten.

---

§. 1472.

Anderns anlangend das Betragen (1294): ſo äußert ſich das Wohlwollen (1346) durch Freundlichkeit, Leutſeligkeit, Offenherzigkeit, Geſprächigkeit und durch eine natürliche Wahrheit der Lebensart.

§. 1473.

Freundlichkeit (1472) iſt die wohlwollende Aeußerung des Vergnügens, welches man theils überhaupt in dem Anblick und in dem Umgange der Menſchen, theils insbeſondere in dem Umgange mit Perſonen empfindet, die man, vermöge einer nähern Bekanntſchaft, ſchätzt und liebt.

§. 1474.

Leutſeligkeit (1472) iſt eine beſondere Art der Freundlichkeit gegen geringe Leute *), welche den Zweck hat, Wohlwollen gegen ſie zu zeigen und ſie, durch Ablegung alles Ernſtes, mehr anzunähern.

*) Adelung.

§. 1475.

Jenen beyden Tugenden (1473, 1174) iſt nichts mehr entgegen, als die Indolenz, die Gedankenloſigkeit, die Selbſtgenugſamkeit, die mürriſche Laune und der Hochmuth.

§. 1476.

Offenherzigkeit (1472) iſt die Eigenſchaft eines Betragens, welches Vertrauen theils zeigt, theils ſucht. Das Gegentheil iſt die Verſchloſſenheit.

§. 1477.

Die Verſchloſſenheit (1476) entſteht am gewöhnlichſten aus Kälte des Kopfes und des Herzens. Oft liegt dabey zum Grunde Kränklichkeit, Schüchternheit und Mangel an Lebensart; zuweilen auch Mißtraulichkeit und Bauernſtolz.

§. 1478.

Kurzſichtige und zur Bewunderung des Geheimen aufgelegte Menſchen ſind ſehr geneigt, die Verſchloſſenheit für Weisheit zu halten, oder da, wo ſie eine mehr freundliche, als wichtige Miene annimmt, für Beſcheidenheit.

§. 1479.

Geſprächigkeit (1472) iſt das, was das Wort ſagt. Das Gegentheil iſt die Maulträgheit; die mit der Verſchloſſenheit gemeinſchaftliche Urſachen hat (1477).

§. 1480.

Es giebt Verhältniſſe, in denen die Geſprächigkeit (1479) eine beſondere Pflicht iſt, und die Leichtigkeit, ſich ſprechen und anreden zu laſſen, oder auch andere anzureden, vorausſetzt. Hier empfängt ſie den Namen der Affabilität.

§. 1481.

Die natürliche Wahrheit der Lebensart (1472) iſt ein Betragen, welches beſtimmt wird nicht durch konvenzionelle Regeln, ſondern durch ein richtiges Gefühl von den Eigenſchaften und Verhältniſſen einer jeden Perſon, die der Gegenſtand des Umganges iſt, und durch die wohl-

wol-

wollende Geneigtheit, einem Jeden das zu erweiſen, was ihm, vermöge ſeiner Eigenſchaften und Verhältniſſe, gebührt. Vorausgeſetzt wird dabey, daß man einſehe, was jede Eigenſchaft werth iſt und was jedes Verhältniß, in der bürgerlichen Welt, bedeutet.

§. 1482.

Dieſer natürlichen Wahrheit der Lebensart (1481) thut nichts mehr Abbruch, als die künſtliche Feinheit der Lebensart (ſ. 1583); wenn ſie von jener getrennt iſt und mit dem Wohlwollen nichts gemein hat.

§. 1483.

Die natürliche Wahrheit der Lebensart (1481) zeigt ſich ganz beſonders: in dem gegenſeitigen Betragen der Höhern und Niedern; der beyden Geſchlechter; des Alters und der Jugend; der von einander unterſchiedenen Stände.

§. 1484.

In dem Betragen der Niedern gegen die Höhern (1483): wenn darinn ausgedrückt iſt wirklich empfundene Verehrung theils gegen Eigenſchaften, theils gegen bürgerliche Verhältniſſe,

denen, entweder aus abſoluten, oder aus zufälligen Gründen, Verehrung gebührt.

§. 1485.

Ehrerbietigkeit ohne Kenntniß des Vorzugs, dem man ſie bezeigt, und ohne den Zweck, dieſem Vorzuge Gerechtigkeit zu erweiſen, hat nichts mit dem Wohlwollen und der Pflicht gemein: ſie iſt bloß eine Sache der Klugheit (ſ. §. 1574). Das gewöhnliche Betragen der Weltleute gegen die Höhern pflegt von dieſer Art zu ſeyn.

§. 1486.

In dem Betragen der Höhern gegen die Niedern (1483): wenn darinn ausgedrückt iſt Achtung gegen die Menſchheit und gegen das Verdienſt; und zugleich ein beſcheidenes Gefühl von der Zufälligkeit der ſelbſteigenen Vorzüge. Ohne dieſe Geſinnungen iſt es entweder nur herablaſſende, ſteife Gnädigkeit; oder kluge und ſelbſtgefallende Artigkeit.

§. 1487.

Das entweder hochmüthige, oder ſteif gnädige Betragen der Höhern gegen die Niedern (1486) entſteht öfter aus Mangel des Verſtandes und Gefühls, als aus Stolz.

§. 1488.

In dem Betragen der Jugend gegen das Alter (1483): wenn darinn ausgedrückt iſt Achtung gegen Erfahrung und Weisheit; verſtändige Dankbarkeit gegen Verdienſte; und der menſchenfreundliche Zweck, durch Ehrerbietung denen eine Annehmlichkeit zu verſchaffen, die der meiſten Annehmlichkeiten des Lebens beraubt ſind und die äußern Vorzüge des Alters ſich anrechnen als einen Genuß.

§. 1489.

In dem Betragen des Alters gegen die Jugend (1483): wenn darinn ausgedrückt iſt eine Art der Freude an der Jugend, die zuſammenhangt mit dem Intereſſe an dem Menſchengeſchlecht und an der Zukunft; wohlwollende Theilnehmung an ihrem kurzen Genuß; verſtändige Duldſamkeit gegen ihre Fehler; und der Wunſch, ſie in dem Umgange an ſich zu ziehen lehrreich, ohne Herrſchſucht.

§. 1490.

In dem Betragen des männlichen Geſchlechts gegen das weibliche (1483): wenn

darinn ausgedrückt iſt Gefühl von der männlichen Würde und von der weiblichen Beſtimmung; ein richtiger Begriff von dem Grunde der Vorzüge, welche die Weiber genießen in den minder wichtigen Verhältniſſen des geſellſchaftlichen Lebens, zur Vergütung dafür, daß ſie in den wichtigern des bürgerlichen keinen Platz haben können; männliche Erhabenheit über die Art der Galanterie, die entweder nur Genuß und Begünſtigung ſucht, auf Unkoſten der weiblichen Tugend; oder Zeitvertreib und Scherz, mit Nachtheil des männlichen Ernſtes.

§. 1491.

In dem Betragen des weiblichen Geſchlechts gegen das männliche (1483): wenn darinn ausgedrückt iſt das Gefühl der männlichen Wichtigkeit, und Achtung gegen bürgerliche Verdienſte des Individuum; Ruhe und Zurückziehung der weiblichen Empfindungen; Unbefangenheit in dem Streben zu gefallen, ohne Koketterie; Schätzung ſolcher Männer, die ſich durch häusliche Tugenden verdient machen um ihre Gattinnen und Kinder; beſcheiden abſchreckender Ernſt gegen Stutzer und Verführer.

§. 1492.

In dem Betragen ungleichartiger Stände gegen einander (1483): wenn darinn ausgedrückt iſt eine in Einſichten beruhende, verſtändige Achtung gegen den Zweck und die Verdienſte des Standes, dem man nicht angehört; ohne den Anſchein einer ſtudierten Beſcheidenheit, oder wohl gar Herablaſſung; Entfernung aller Anſprüche, z. B. des Reichthums und Ranges, der Gelehrſamkeit, des Talents und des Ruhmes, die der ſelbſteigene Stand, auf ſeine Vorzüge, ſich, wenn auch mit Grund, erlauben möchte.

---

## III.

## Von der Stärke der Seele.

§. 1493.

Stärke der Seele (1306) iſt die in der Selbſtachtung und in dem Pflichtgefühl beruhende Kraft des Willens, wodurch er ſichert die Herrſchaft der Pflicht über die eigennützigen Neigungen.

Abbt. Vom Verdienſt. 2.

§. 1494.

Erſtens in dem Verhalten (1293) äußert ſich die Stärke der Seele durch Selbſtſtändigkeit, Unternehmungsgeiſt und Großmuth.

Ariſtot. Eudem. VI. 1. Piccolominei Phil. mor. p. 529. ſqu. Hirchfelds Heroiſche Tugenden. Abbt. v. Tod fürs Vaterland; in dem II. B. der Verm. W.

§. 1495.

Wiefern man ſagen kann: die Stärke der Seele (1493) ſey die Herrſchaft der moraliſchen Sinnlichkeit über die phyſiſche; das erweiſet ſich aus dem 1306. §.

§. 1496.

I. Selbſtſtändigkeit (1494) iſt überhaupt die Fähigkeit, ſeinen Willen durch vernünftige Grundſätze aufrecht und, ſo wohl von der Unterſtützung, als auch von der Ueberwältigung fremdartiger Antriebe, unabhängig zu erhalten. Zweige der Selbſtſtändigkeit ſind: Standhaftigkeit, Beſtändigkeit, Unveränderlichkeit, Enthaltſamkeit, Selbſtmacht und Gedult.

§. 1497.

Standhaftigkeit (1496) iſt die unverrückte Unbeweglichkeit eines wohl überlegten Willens

gegen innerliche und äußerliche Gewalt. Sie zeigt ſich daher theils in dem Siege über die Leidenſchaften und in der Ertragung des Schmerzes; theils in dem Kampfe gegen Hinderniſſe und Gefahren. In beyden Rückſichten fließt ſie zuſammen mit andern angrenzenden Tugenden. §. 1498. ff.

§. 1498.

Beſtändigkeit (1496) iſt die in der Gleichförmigkeit der Grundſätze, Meinungen, Geſinnungen, Zuneigungen und Abneigungen beruhende Gleichförmigkeit des Willens.

§. 1499.

Alle Objekte der Beſtändigkeit (1498) beziehen ſich auf Wahrheit und Pflicht: daher iſt jeder Wechſel, den die Unbeſtändigkeit darinn zuläßt, der Wahrheit und der Pflicht zuwider.

§. 1500.

Unveränderlichkeit (1496) iſt, in gleichgültigen Gegenſtänden, die Unabhängigkeit der Denkart, der Wahl und des Geſchmacks von zufälligen Eindrücken. Nicht der, welcher in Dingen dieſer Art ſelbſt ändert nach ſeinem Wohlgefallen; ſondern der, welcher darinn von Bey-

ſpiel, Mode, Lob und Tadel abhängt und in ſo- fern nicht ſelbſt handelt, kann veränderlich ge- nannt werden. Die Veränderlichkeit iſt, an ſich ſelbſt, vermöge ihrer Gegenſtände, kein moraliſcher Fehler: aber ſie iſt ein Zeichen der moraliſchen Unvollkommenheit, ſofern ſie den Mangel an Selbſtſtändigkeit (1496) verräth.

§. 1501.

Enthaltſamkeit (1496) iſt die ſelbſtſtändige Kraft der Vernunft und des Pflichtgefühls, ge- gen die Reize eines unerlaubten Genuſſes — nicht allein der Wolluſt, ſondern auch des Gei- zes und der Ehrbegierde: oder kürzer: das Ver- mögen ſich einen Genuß zu verſagen aus mora- liſchen Gründen.

§. 1502.

Selbſtmacht (1496) iſt Selbſtſtändigkeit in dem Zuſtande des Affekts.

§. 1503.

Geduld (1496) iſt Selbſtſtändigkeit im Lei- den; d. h. die ruhige, entſchloſſene Erduldung ſol- cher Uebel, die außer unſerer Macht ſind; ent- weder weil die Nothwendigkeit ſie nicht vermeiden kann, oder die Pflicht ſie nicht vermeiden will.

Iſt die Geduld ohne Hoffnung: dann wird ſie Ergebung (Reſignazion) genannt.

§. 1504.

II. Unternehmungsgeiſt (1494) iſt die freywillige Geneigtheit zu pflichtmäßigen Unternehmungen, welche verbunden ſind mit Hinderniſſen, Schwierigkeiten und Gefahren. Zweige des Unternehmungsgeiſtes ſind: Entſchloſſenheit, Muth, Herzhaftigkeit, Unerſchrockenheit und Gegenwart des Geiſtes.

Abbt. Vom Verdienſt. a. a. O.

§. 1505.

Entſchloſſenheit (1504) iſt Erhabenheit über kleine Bedenklichkeiten.

§. 1506.

Muth (1504) iſt ein zuverſichtliches Selbſtgefühl der Kraft zum Widerſtand bey gegenwärtigen Hinderniſſen und Gefahren und, wenn ſie unüberwindlich ſeyn ſollten, zur Ertragung ihrer Folgen. Das Gegentheil iſt die Furchtſamkeit. Irriges Selbſtgefühl von Kraft und unbeſonnene Verachtung der Gefahr iſt Verwegenheit. Zweckloſes Streben nach Hinderniſſen und Gefahren iſt entweder Tollkühnheit, oder Abentheuerſucht.

§. 1507.

Herzhaftigkeit (1504) iſt Erhabenheit über Gefahren, die ſchon gegenwärtig ſind. Das Gegentheil iſt die Zaghaftigkeit.

§. 1508.

Unerſchrockenheit (1504) iſt Erhabenheit über vermuthliche Gefahren (1506) und über Drohungen. Das Gegentheil iſt die Feigheit.

§. 1509.

Gegenwart des Geiſtes (1504) iſt die ſchnelle Bereitſchaft derjenigen Ideen und Maaßregeln, derer man zur Abwendung einer Verlegenheit bedarf. Sie iſt nicht allein nöthig in äußerlichen Verlegenheiten, ſondern auch, zur moraliſchen Entſchloſſenheit, da, wo die Tugend nahe iſt der Gefahr der Ueberwältigung.

§. 1510.

III. Großmuth (1494) iſt die Erhabenheit über die gemeine Art zu denken, zu empfinden und zu handeln. Verbunden mit einem gewiſſen Reize der Schönheit wird ſie Edelmuth genannt.

§. 1511.

Anderns in dem Betragen (1294) äußert ſich die Stärke der Seele durch Heiterkeit und Selbſtgleichheit.

§. 1512.

Heiterkeit (1511) iſt, in dem Gefühl und in der Gemüthslaune, der Ausdruck von Kraft und Ruhe der Seele und von einer anſpruchloſen, durch Erfahrung und Nachdenken vollendeten, über die Leiden der Welt und über die äußern und innern Anfechtungen der Tugend erhabenen, moraliſchen Zufriedenheit (283).

§. 1513.

Selbſtgleichheit (1511) iſt eine, unter dem Wechſel der äußern Vorfälle und Umſtände, ſich ſtets behauptende Einartigkeit der Gemüthslaunen; abhängig von dem Einfluß eines unwandelbaren Syſtems. Sie zeigt ſich, unter andern, auch in einer gleichmäßigen Wärme der Empfindungen und des Betragens gegen Freunde und Bekannte.

## IV.

## Von der Frömmigkeit.

§. 1514.

Frömmigkeit (1307) iſt die Vollkommenheit eines wahrhaft aufgeklärten Geiſtes, der die Welt und das menſchliche Daſeyn anſiehet aus dem allein wahren Geſichtspunkte: aus dem Geſichtspunkte der Religion.

§. 1515.

Die Religion (1514) ſtellt die Welt dar, als das phyſiſche und moraliſche Werk eines höchſt vollkommenen Geiſtes; den Menſchen aber als ein zur Tugend verpflichtetes, zur Glückſeligkeit beſtimmtes und zur Unſterblichkeit berufenes Weſen.

Iſelins Geſch. d. Menſchh. 27. 28. Hauptſt.

§. 1516.

Erſtens in dem Verhalten (1293) äußert ſich die Frömmigkeit (1514) vornehmlich durch drey Tugenden. Dieſe ſind: Glaube, Vertrauen und Gottesfurcht.

§. 1517.

Glaube (1516) iſt eine fromme, d. h. ernſthafte und vernünftige Geneigtheit des Verſtandes und Willens, den Gründen Beyfall zu geben, welche das Daſeyn eines höchſten Weſens, den moraliſchen Unterſchied der Dinge und die Unſterblichkeit der Seele beweiſen (1515).

Von Baſedows Glaubenspflicht, ſ. deſſen Pr. Phil. II. Th. XIII. 1.

§. 1518.

Dieſen Glauben an die Hauptwahrheiten der Religion ſchätzt der Weiſe als die größte Vollkommenheit eines aufgeklärten Geiſtes, und als die Stütze aller wahren Tugend und Glückſeligkeit des Menſchengeſchlechts. Daher iſt er bemüht, denſelben theils in ſich ſelbſt zu nähren, theils unter ſeinen Mitmenſchen zu befördern. Er verehrt die Freunde und Bekenner dieſes Glaubens, und zeigt den Gegnern deſſelben Mißfallen und Widerſtand.

§. 1519.

Weil das Chriſtenthum den Beweis dieſer drey Hauptwahrheiten der Religion (1517), auf eine dem menſchlichen Bedürfniß angemeſſene Art, unterſtützt durch die Autorität göttlicher Offen-

bahrung: ſo verehrt der Weiſe, in dem Chriſtenthum, die zweckmäßigſte Anſtalt der Gottheit zur Tugend und Glückſeligkeit der Menſchen.

Gellerts Mor. Vorl. 4.

§. 1520.

Vertrauen auf Gott (1516) iſt die religiöſe Geneigtheit, die ganze Welt anzuſehen aus dem Geſichtspunkte einer göttlichen Vorſehung, und die menſchliche Beſtimmung aus dem Geſichtspunkte der Unſterblichkeit.

§. 1521.

Gottesfurcht (1516) iſt die mit der Idee der göttlichen Heiligkeit (I. 963) und Gerechtigkeit (I. 964) näher oder entfernter zuſammenhangende Fertigkeit, bey allen Handlungen, theils die Vorſchriften, theils die Ehre der Religion zu berückſichtigen.

§. 1522.

Die Folge der Rückſicht auf die Vorſchriften der Religion (1521) iſt eine mehr als naturaliſtiſche Gewiſſenhaftigkeit; die näher an die gottesfürchtige (775), oder an die religiöſe Tugend (780) angrenzt, je nachdem mehr dabey zum Grunde liegt entweder die Furcht vor

göttlichen Strafen, oder der freye, nach Aehnlichkeit und Wohlgefallen des höchſten Weſens hinſtrebende, Enthuſiaſmus.

§. 1523.

Die Folge der Rückſicht auf die Ehre der Religion (1521) iſt, abhängig von dem menſchlichen Gedanken die Gottheit zu verherrlichen, die Heilighaltung aller Dinge, die ſich auf die Religion beziehen und in ſofern der Gottheit geweiht ſind. Dieſe Dinge ſind Dogmen, Meinungen, Gebräuche, Cerimonien, Stände, Orden, Perſonen, Tage, Gebäude u. ſ. w.

§. 1524.

Auch irrige Dogmen und Meinungen, auch unſchickliche Gebräuche (1523) werden von dem weiſen, tugendhaften Manne, darum, weil ſie Bezug auf die Religion haben, verhältnißmäßig, heilig gehalten; d. h. mit Duldſamkeit beurtheilt, ohne Spott und Verfolgungsgeiſt verworfen, und da, wo die Kritik außer der Zeit und außer dem Beruf iſt, mit äußerlicher Achtung behandelt. Aus demſelbigen Grunde hält er, auch in an ſich ſelbſt nicht achtungswerthen

Perſonen, den Stand in Ehren, der mit dem Dienſte der Religion verbindet.

---

§. 1525.

Anderns: anlangend das Betragen (1294): ſo äußert ſich die Frömmigkeit überhaupt durch Ernſthaftigkeit.

§. 1526.

Die Ernſthaftigkeit (1525), in dieſer engern Bedeutung, iſt, in dem Betragen, die zwang- und anſpruchloſe Vermeidung alles deſſen, was eines Menſchen unwürdig iſt, der Verhältniſſe mit dem höchſten Weſen, und die Beſtimmung zur Tugend und Unſterblichkeit (1520) fühlt.

§. 1527.

Dieſe Ernſthaftigkeit (1526) ertheilt allen Reden und der ganzen Aufführung eine gewiſſe Würde; ſichert die Luſt vor der Selbſtvergeſſenheit und veredelt die fröhlichſten Empfindungen, ohne ſie zu trüben. Sie iſt nicht eingeſchränkt auf Zeiten und Gegenſtände. Immer und allenthalben erhält ſie in der Seele, auch ohne

Bewußt-

Bewußtſeyn, den Einfluß des Gedankens der Gottheit, der Vorſehung und des Todes (1515).

§. 1528.

Weil die Menſchen einestheils nicht fähig ſind die Gefühle der Religion (1526) zu verbinden mit ihrem alltäglichen Leben, am wenigſten mit den Empfindungen der Fröhlichkeit und guten Laune; anderntheils da, wo ſie Fröhlichkeit und gute Laune ſehen, bald aus Irrthum, bald aus Uebelwollen, an die Ernſthaftigkeit nicht glauben: ſo bleibt der Gedanke der Gottheit und Vorſehung, des Todes und der Unſterblichkeit (1527) meiſt eingeſchränkt auf Zeiten und Veranlaſſungen, und wird außerdem entweder ganz entfernt, als ein zu ernſthafter Gegenſtand; oder das Betragen wird eingekleidet in eine Ernſthaftigkeit, die nichts von dieſem Gedanken zum Grunde und bloß den Zweck hat, moraliſch-ehrwürdig zu erſcheinen.

# Anhang
## zu der Moralphiloſophie.

### I.

### Von der Klugheit.

§. 1529.

Klugheit iſt die, mehr in empiriſcher Kenntniß und Ueberſicht, als in Regeln beruhende Geſchicklichkeit, ſubjektiſe Zwecke (47) zu befördern durch angemeſſene Mittel.

Ueber die Klugheit und ihre Eigenſchaften iſt viel Gutes geſagt in Burgh's Eſſ. on the Dignity of human Nature. B. I. vornehmlich in den erſten Abſchnitten.

§. 1530.

Die Klugheit wird durch Regeln (1529) geleitet nur in den gewöhnlichen, ſich immer gleich bleibenden Angelegenheiten und Verhältniſſen des Lebens. Je außerordentlicher die Fälle und je individueller die Hinderniſſe der Mittel ſind; deſto mehr zeigt ſie ſich in der Gewandtheit, die Regeln zu umgehen. Und es giebt eine feinere Handlungsweiſe der Klugheit, die von der einzigen Regel ausgeht: keine Regel zu befolgen.

§. 1531.

Wo die Abweichung von der Regel (1530) ausgeſetzt iſt dem Tadel und Anſtoß der Menſchen: da ſucht die Klugheit das Regelloſe ihres Verfahrens zu bedecken. Dieſes iſt moraliſch-zuläſſig nur bey wohlthätigen Zwecken; die, obwohl ſie als ſubjektife behandelt werden, zugleich objektif ſind: z. B. in Gegenſtänden der Polizey; aber nie in Gegenſtänden des Rechts und der Pflicht. Hier wird die Klugheit gefährlich der Tugend, wenn die letztere bloß naturaliſtiſch (779) und von der Religion getrennt iſt.

§. 1532.

Das Gegentheil der Klugheit iſt, anlangend die Angemeſſenheit der Mittel (1529), die Thorheit; anlangend die Unabhängigkeit von Regeln (1530), die Einfalt und Dummheit.

§. 1533.

Durch die bloße Subjektifität des Zweckes (1529), iſt die Klugheit weſentlich unterſchieden von der Tugend.

§. 1534.

Sey auch der bey dem Antriebe der moraliſchen Zufriedenheit hinzukommende Zweck ſubjek-

lif (1529); und habe er, in dem ſinnlichen Menſchen, etwas von der Form des Wohlergehens (405): ſo kann doch die Fähigkeit den ſubjektifen Zweck der Tugend zu erreichen, mit einem richtigen Wortgebrauch, nicht Klugheit, genannt werden, ſondern Weisheit.

§. 1535.

Weil ſonach der Gegenſtand der Klugheit der ſelbſteigene Vortheil iſt (1529), (Vortheil heißt hier alles, was entſpricht den eigennützigen Neigungen): ſo beruhet ſie ganz in der Selbſtliebe (292) und liegt weit ab von der Tugend. Doch enthält ſie Antriebe zu Handlungen, die der Tugend ähnlich ſehen, von Seiten des Erfolgs. Auch bedient ſich ihrer die Tugend, als Mittel.

---

§. 1536.

Wenn man bedenkt, daß der ſubjektife Zweck der Menſchen die Glückſeligkeit iſt (79, 111) und daß die Naturwelt dazu die trefflichſten Mittel darbietet: ſo wird die Philoſophie gerechtfertigt, wenn ſie von einer allgemeinen Thorheit des Menſchengeſchlechts redet, und

dieſelbe beweiſet aus dem Mangel an Lebensge-
nuß und aus den theils vernachläſſigten, theils
verkehrt benutzten Gütern der Natur.

Wielands Goldner Spiegel. III. Th. S. 202. ff.

---

## §. 1537.

Erſtens in dem Verhalten (1293) äußert ſich die Klugheit (1529): theils überhaupt durch Ueberlegſamkeit, Bedachtſamkeit, Vorſichtigkeit und Behutſamkeit; theils insbeſondere durch Sorgfalt für die Geſundheit, durch Sparſamkeit, Wirthſchaftlichkeit, Haushältigkeit, Arbeitſamkeit, Verſchwiegenheit und Nachgiebigkeit.

## §. 1538.

Ueberlegſamkeit (1537) iſt die Eigenſchaft eines klugen Mannes, der, vor dem Handeln, den Werth der Sache ſelbſt oder des Zwecks, und dann die Schicklichkeit der Mittel erwägt.

## §. 1539.

Bedachtſamkeit (1537) iſt eine kluge Langſamkeit im Handeln, bey welcher jeder Theil der Handlung beſonders überlegt werden kann.

§. 1540.

Vorſichtigkeit (1537) iſt Aufmerkſamkeit auf die Schwierigkeiten, Hinderniſſe und Folgen, die mit einer Handlung verbunden seyn können.

§. 1541.

Behutſamkeit (1537) iſt eine ſorgfältige Vermeidung alles deſſen, was theils die Mittel des Handelns unbrauchbar macht, theils dem Zwecke ſelbſt nachtheilig iſt, auf den die Handlung hingeht. Wenn die dabey anzuwendenden Mittel, wie meiſt immer, Menſchen ſind: ſo gehört zur Behutſamkeit auch die Unterſcheidung der Umſtände — beſonders der Zeit *)

*) Hieher gehört das, was Theophraſt unter dem Namen ἀκαιρία ſchildert; Charact. p. 98.

§. 1542.

Sorgfalt für die Geſundheit (1537). Worinn dieſe Sorgfalt, im Allgemeinen, beſtehet: das iſt klar an ſich. Sie wird von der Klugheit anempfohlen durch die zwar bekannte, aber ſo oft vernachläſſigte Wahrheit: daß die Geſundheit das erſte Bedingniß iſt alles Wohlergehens und Lebensgenuſſes auf der Erde.

Aus einem ſehr richtigen Geſichtspunkte wird dieſe Pflicht der Klugheit dargeſtellt in Xenoph. Mem. III.

12. Wolf geht hier ſo in das kleine Umſtändliche ein, daß er, mit den allgemeinen, bekannten Regeln zur Erhaltung des Körpers, beynahe 300 Quartſeiten anfüllt. Eth. P. IV. C. 4.

---

§. 1543.

Sparſamkeit (1537) iſt eine kluge Einſchränkung der nöthigen und Vermeidung aller unnöthigen Ausgaben. Wenn, bey einem verhältnißmäßigen Grade des Reichthums, die Ausgaben, welche den Tugenden der Menſchenliebe (1397) obliegen, gerechnet werden zu den unnöthigen; dann grenzt die Sparſamkeit an den Geiz.

§. 1544.

Wirthſchaftlichkeit (1537) iſt die Beobachtung eines richtigen Verhältniſſes der Ausgaben, gegen die Einkünfte.

§. 1545.

Haushältigkeit (1537) iſt eine kluge Wahrnehmung und Benutzung aller Vortheile, die ſich aus allen Arten des Eigenthums, mittelſt des vollkommenſten Gebrauchs, ziehen laſſen.

§. 1546.

Weder der Wirthſchaftlichkeit (1544), noch der Haushältigkeit (1545) iſt, an ſich ſelbſt, bey großem Reichthum, entgegen ein großer Aufwand. Daher ſind, in reichen Perſonen, dieſe beyden Eigenſchaften, in Anſehung des Geizes, nicht ſo bedenklich, wie die Sparſamkeit (1543).

§. 1547.

Arbeitſamkeit (1537) iſt die kluge, thätige Benutzung alles Gewinns, den man ziehen kann aus dem Gebrauch ſeiner Kräfte, und eine ſorgfältige Bewahrung vor den Nachtheilen der Faulheit.

Engels Philoſoph. f. d. Welt. II. B. 20.

§. 1548.

Verſchwiegenheit (1537) iſt eine kluge Unterſcheidung der Dinge, welche verheimlicht werden müſſen, und der Perſonen, denen Geheimniſſe nicht anvertraut werden können. Vorzügliche Gegenſtände der Verſchwiegenheit ſind theils die Zwecke, theils die Mittel unſerer Handlungen. Das Gegentheil iſt die Plauderhaftigkeit.

§. 1549.

Die Plauderhaftigkeit (1548) entſteht theils, und namentlich in den Weibern und weibiſchen Männern, aus einem ſchwachen, pſychologiſch nicht unbegreiflichen Unvermögen, ſehr lebhafte, und durch den Namen des Geheimniſſes deſto lebhaftere, Vorſtellungen abzuhalten von dem beynahe mechaniſchen Uebergange in die Werkzeuge der Sprache (I. 485); theils aus einer geſellſchaftlichen Eitelkeit, die, durch unerwartete Erzählungen, in dem Umgange gern intereſſiren will; theils aus einer ſtets überfließenden Geſchwätzigkeit, die das Geheimniß mit fortreißet in dem Strome des Ideenganges.

§. 1550.

Stolze Leute ermangeln der Verſchwiegenheit oft aus der einzigen Urſache; weil ſie die Perſonen, deren Geheimniſſe ſie wiſſen, nicht für bedeutend genug halten, um ſich einen Zwang anzuthun.

§. 1551.

Egoiſten pflegen am meiſten plauderhaft zu ſeyn in Dingen, die ihre eigene Perſon betreffen.

§. 1552.

Wo die Verſchwiegenheit (1548) auf Gelöbniſſen beruhet: da iſt ſie mehr eine Pflicht der Ehrlichkeit (1369), als der Klugheit.

§. 1553.

Nachgiebigkeit (1537) iſt, in dem Verhältniß mit Menſchen, die Bereitwilligkeit kleine Annehmlichkeiten und Rechte aufzuopfern, für größere. Zu den Annehmlichkeiten und Rechten gehört, nach der gewöhnlichen Denkungsart, auch die Behauptung des ſelbſteigenen Willens, ohne eine andere Hinſicht. Das Gegentheil iſt die Hartköpfigkeit.

§. 1554.

Menſchen ohne Grundſätze, die, bey einem hohen Grade der Indolenz, entweder viel Eigenwillen, oder einen gemeinen juriſtiſchen Sinn haben, pflegen in dem Grade nachgiebig zu ſeyn in Sachen der Wahrheit und des gemeinen Beſtens, in welchem ſie da, wo ihre Rechte oder Privatmeinungen eintreten, hartnäckig ſind (1553).

§. 1555.

Es giebt eine ſchlaffe Denkungsart, bey der der Menſch die gemeinen Annehmlichkeiten des Wohlergehens weit höher ſchätzt, als perſönliche Würde und Ehre. Die Folge davon iſt eine Art der Nachgiebigkeit, welche alle Ungerechtigkeiten und Grobheiten des Stolzes und Deſpotiſmus erträgt.

§. 1556.

Nicht nachgeben wollen, ohne Recht, Grund und Zweck, mit Aufopferung ſeines Wohlergehens; dieß iſt eine von den heroiſchen Thorheiten des demokratiſchen Stolzes (969). Aber eine noch größere Thorheit iſt es, ſich in dieſer Thorheit nicht zu behaupten.

---

§. 1557.

Anderns: in dem Betragen (1394) äußert ſich die Klugheit (1529) vornehmlich durch Gefälligkeit, Wohlanſtändigkeit und feine Lebensart.

Die Karaktere von Theophraſt und la Bruyere beziehen ſich meiſtentheils auf die Klugheit, nur in Anſehung des Betragens.

§. 1558.

I. Gefälligkeit (1557), hier zu verſtehen in der weitern Bedeutung (1010), iſt die Eigenſchaft eines Betragens, welches den Zweck hat den Menſchen zu gefallen und ihre Gunſt zu erwerben. Mittel dieſes Zweckes und mithin Eigenſchaften der Gefälligkeit ſind: Artigkeit, Höflichkeit, Verbindlichkeit, Ehrerbietigkeit, Anſpruchloſigkeit.

§. 1559.

Artigkeit (1558) iſt eine gewiſſe Anmuth des Aeußerlichen, des Geſprächs und des Umganges; welche an ſich ſelbſt angenehm iſt und allen, weſentlichen und unbedeutenden, Eigenſchaften des Menſchen eine angenehme Form ertheilt.

§. 1560.

Die Artigkeit (1559) gefällt, nachdem der Geſchmack rein, oder verdorben iſt, bald mehr durch die Form der Natur, bald mehr durch die Form der Kunſt. Gekünſtelte Artigkeit iſt Ziererey.

§. 1561.

Eine beſondere Gattung franzöſiſcher Artigkeit (1559) iſt die ſogenannte Galanterie; wel-

che den Zweck hat, zu gefallen dem gegenſeitigen Geſchlecht.

§. 1562.

Die Galanterie (1561) hat einen ganz verſchiedenen Geiſt in den beyden Geſchlechtern. Die weibliche Galanterie weis zu gefallen durch Reize; und verläßt ſich auf die Sinnlichkeit der Männer: die männliche durch ſchmeichelnde Unterwerfung; und rechnet auf die Eitelkeit der Weiber.

§. 1563.

Die weibliche Galanterie (1562) iſt, an ſich ſelbſt, und wenn ſie weder durch Ziererey entſtellt, noch durch Unſittlichkeit verunedelt wird, nicht zuwider der Naturbeſtimmung und den Verhältniſſen des Geſchlechts.

§. 1564.

In den Männern entſtand die Nothwendigkeit der Galanterie (1562) aus dem Mangel an männlichen Eigenſchaften; durch die ſie, ohne ſchmeichelnde Unterwerfung, ja ſogar mit Vorbehalt eines herriſchen Anſtandes, die Weiber intereſſieren: Leibesſtärke, Tapferkeit, Großmuth, bürgerliche Wichtigkeit u. ſ. w. Je mehr

das erſte Geſchlecht von dieſen Eigenſchaften, beſonders in monarchiſchen Staaten, verlor: deſto mehr ſank ſein naturmäßiges Uebergewicht über das andere; und deſto mehr wurde es in den Fall geſetzt, deſſen Bemerkung und Gunſt zu gewinnen durch galante Sitten. Die Folge von dieſem Verhältniß iſt eine große Erſchlaffung der Männer, und eine faſt allgemeine Verwöhnung der Weiber.

§. 1565.

Höflichkeit (1558) bedeutet eigentlich eine ſolche Art des Betragens, welches gefällt nach dem Sinne der Hofwelt. Der Hofſinn iſt gerade das Gegentheil von dem Naturſinn: daher iſt das höfliche Betragen, in ſofern, das Gegentheil des naturmäßigen.

§. 1566.

Das Gegentheil der Höflichkeit (1565) iſt nicht immer die Grobheit, ſondern auch die Unhöflichkeit. Grobheit iſt Unhöflichkeit verbunden mit Ungerechtigkeit und Stolz. Die Unhöflichkeit iſt anſtößig: die Grobheit iſt beleidigend.

§. 1567.

Die Höflichkeit hat, dieſem Geſichtspunkte zufolge (1565), ihren Grund theils in dem verweichten Geſchmack*) der Hofwelt, der in dem Menſchen die rohe, unverzierte Natur nicht gefällt; theils in dem politiſchen Geiſte derſelben, der die Natur einſchränken will, weil die Natur Wahrheit und, als ſolche, den Verhältniſſen nicht gemäß iſt.

*) Es iſt mit dieſem verweichten Geſchmack, der den Umgang des einfachen, naturmäßigen Menſchen nicht verträgt und keine Unterhaltung daraus zieht, wie mit einem durch die franzöſiſche Küche entnervten Magen, dem es, für einfache und natürliche Speiſen, an Eßluſt und Verdauungskraft fehlt. Soll den Weltleuten der Menſch, in der Geſellſchaft, behagen: ſo muß er durch franzöſiſche Sitten gleichſam ſo zugerichtet und bearbeitet ſeyn, daß der Menſch nicht vorſchmeckt und nicht merkbarer iſt, als etwan in einer Brodtorte das Brod.

§. 1568.

Je mehr, beſonders in monarchiſchen Staaten, alles, durch Ehrgeiz und Nachahmung, ſich hindrängt zu der Gemeinſchaft und Aehnlichkeit des Hofes: deſto mehr wird der Hofſinn (1565, 1567) der allgemeine Sinn der geſitteten Stände, und die Höflichkeit das allgemeine Bedingniß der

Gunſt und des Glücks; und dadurch ein höchſt wichtiger Gegenſtand der Klugheit (1529).

§. 1569.

Die Höflichkeit unterſagt, vermöge ihres Zweckes (1568): naturaliſtiſche Willkühr im Anzug; Selbſtgelaſſenheit in der Stellung, Gebehrdung und Ausſprache; naiven Ausdruck der Empfindungen; rohe Wahrheit im Tadel; Reden, welche in Verlegenheit ſetzen; Dreuſtigkeit im Begehren, Geſchwindigkeit im Annehmen, Unbefangenheit im Abſchlagen; treuherziges Zulaſſen zuvorkommender Bemühungen; Unaufmerkſamkeit auf kleine Wünſche und Bedürfniſſe der Geſellſchafter, wozu keine Beyhülfe nöthig iſt; u. d. g.

§. 1570.

Die Höflichkeit kann, als eine äußere Form des Betragens und als ein Mittel untadelhafter Zwecke (1568), mit dem Wohlwollen beſtehen. Jedoch ſetzt ſie leicht in Gefahr die Redlichkeit (1372) und Aufrichtigkeit (1376): zwey Eigenſchaften, welche die Klugheit, von der einen Seite, aus dem Betragen in dem Grade weg-

wünſcht,

wünſcht, daß es, auf der andern, der Klugheit gemäß wird, ſie zu beſchränken.

§. 1571.

Die Höflichkeit hat, vermöge des Zwanges ihrer Diſziplin, das große, in den Verhältniſſen des bürgerlichen Lebens höchſt wichtige Verdienſt, daß ſie die Dreuſtigkeit in Schranken erhält. Dadurch ſchützt ſie das Anſehen der Regierung und der gebietenden Klaſſen; befeſtigt die Unterordnung; ſichert gegen die Inſolenz die höhern Stände und gegen den Deſpotiſmus die niedern. Mehr als alles, iſt die gegenſeitige Höflichkeit der beyden Geſchlechter eine große Schutzwehr der weiblichen Tugend.

§. 1572.

Wenn die Höflichkeit auf gewiſſe Regeln geſetzt iſt, welche beſtimmt werden durch die Verhältniſſe und Grade des Ranges: dann wird ſie Etikette genannt. Gründe, die Etikette nicht voreilig zu verwerfen, bietet der 1571. §. dar. Gründe ſie da, wo ſie nicht Mittel, ſondern Zweck iſt, zu verlachen, ſind enthalten in dem 981. §.

§. 1573.

Verbindlichkeit (1558) iſt ein theils in gefälligern und feinern Ausdrücken, theils in kleinen Aufmerkſamkeiten und Dienſtleiſtungen, ſichtbares Beſtreben andern zu gefallen und ſie zur Gewogenheit zu verpflichten.

§. 1574.

Ehrerbietigkeit (1558) iſt die Eigenſchaft eines Betragens, welches den Zweck hat, ſich angenehm zu machen, theils vornehmern, theils bejahrtern Perſonen.

§. 1575.

Ehrerbietung iſt der erſte Anſpruch des Rangſtolzes (974 ff.), und der ſüßeſte Genuß eines ſchwachſinnigen Alters. Daher iſt die Ehrerbietigkeit (1574), in dieſen beyden Verhältniſſen, ein weſentliches Mittel der Gunſt. Von den moraliſchen Gründen, welche dazu, insbeſondere gegen das Alter, verpflichten, ſ. §. 1488.

§. 1576.

Wenn die Jugend ſich weigert der Ehrerbietigkeit gegen das Alter (1575): ſo ſcheint ſie damit, für die künftigen Zeiten, im voraus gut

zu heißen eine ähnliche Zurückſetzung, die ſie ſich dadurch vorbereitet.

§. 1577.

Anſpruchloſigkeit (1558) iſt die Eigenſchaft eines Betragens, welches, in der Geſellſchaft, auch für weſentliche Vorzüge, keine Bemerkung noch Auszeichnung erwartet.

§. 1578.

Die Anſpruchloſigkeit (1577) wird, abgeſehen von der Beſcheidenheit (1337), mit der ſie verbunden ſeyn kann, durch die Klugheit anempfohlen; vornehmlich aus dem Grunde: weil die Menſchen, vermöge des Egoiſmus, (der die Fähigkeit zur Hochachtung ausſchließt), eben ſo ungern Ehre geben, als Geld (935); und mithin der, welcher Anſprüche macht, ein minder bequemer Geſellſchafter iſt.

§. 1579.

Je weniger die Menſchen von einem Vorzuge ſelbſt beſitzen; deſto ungeneigter ſind ſie, ihn zu ehren. Daher trotzen z. B. den Anſprüchen der Reichen und Weltleute ſo gern die Gelehrten, die Reichen den Anſprüchen der Gelehrſamkeit und des Ranges.

§. 1580.

Keine Art von Anſprüchen iſt, in dem Umgange, ſo läſtig, als die auf Rang und Geld. Doch weis der Rangſtolz ſich leichter zu verbergen, als der Geldſtolz.

§. 1581.

II. Wohlanſtändigkeit (1557) iſt, die Vermeidung alles deſſen, was vor der Welt eine ungünſtige Meinung theils von dem Verſtand und Geſchmack, theils von den Sitten eines Menſchen, erregt.

§. 1582.

Die Wohlanſtändigkeit (1581) unterſagt vornehmlich: 1) in dem Anzuge: Nacktheit, Nachläſſigkeit, Schmutz und auffallende Beſonderheit; und alles, was entweder dem Stande, oder den Jahren, oder den gegenwärtigen Verhältniſſen nicht gemäß iſt: 2) in dem Umgange: alberne Schwatzhaftigkeit, unbeſcheidene Rechthaberey, beſchwerliche Dreuſtigkeit, läppiſche Luſtigkeit, wilde Schöckerhaftigkeit, plumpen Spaaß, zweydeutigen Witz, ungeſchliffenen Zorn. 3) in der häuslichen Einrichtung: Unreinlichkeit,

pöbelhafte Zänkerey, ſtandeswidrigen Geiz *), armſeliges Großthun: 4) in der Aufführung überhaupt: erniedrigende Beſchäftigungen, abgeſchmackte Vergnügungen; liederliches Leben und Trunkenheit, entehrenden Umgang, wegwerfende Schmarotzerey und Spaaßmacherey; bettelnde Zudringlichkeit und niederträchtige Unterthänigkeit gegen die Großen.

*) Theophr. Charact. 8. 9.

§. 1583.

III. Feine Lebensart (1557), wohl zu unterſcheiden von der natürlich wahren (1481) iſt die Uebereinſtimmung des Betragens mit dem Sittengebrauch der feinern Welt.

§. 1584.

Zur feinen Lebensart (1583) wird erfordert: 1) Kenntniß des Weltgebrauchs, 2) Anſtand, 3) guter Ton.

§. 1585.

Die Kenntniß des Weltgebrauchs (uſage du monde, 1584) hat zum Gegenſtande die in der feinern Welt gültigen konvenzionellen Regeln. Sie iſt eine Sache der Belehrung, Aufmerkſamkeit und Uebung.

§. 1586.

Die Kenntniß des Weltgebrauchs (1385) zeigt ſich theils in einer zwangloſen Beobachtung deſſen, was Meinung und Gewohnheit der feinern Welt, in jedem Fall und Verhältniß erfodern; theils in der Leichtigkeit, da, wo die Regeln des Sittengebrauchs nicht beſtimmt oder nicht bekannt ſind, nach einer gewiſſen Analogie zu handeln, und ſich überall ohne Verlegenheit zu betragen.

§. 1587.

Anſtand (1584) iſt die Geſchicklichkeit allen, auch den unbedeutendſten, Dingen ein Anſehen zu ertheilen, wodurch ſie erhoben werden über das Gemeine, ganz Gewöhnliche. Dieſe Erhebung über das Gemeine, Gewöhnliche iſt eine Art von Würde. Daher iſt der Anſtand allenthalben, auch da, wo er nicht Hoheit, ſondern Ehrfurcht, Beſcheidenheit und ähnliche Empfindungen begleitet, nahe verwandt mit der Würde: Die Würde, die er ausdrücken will, beziehet ſich nur auf ſeine Sitten.

§. 1588.

Der Anſtand zeigt ſich, dieſem Begriffe gemäß (1587), ohne Ausnahme in allen noch ſo

unbedeutenden Dingen, denen es die feinere Welt der Mühe werth achtet, ein würdigeres Anſehen zu ertheilen: in der Stellung und Gebehrdung; in Stimme und Ausſprache; in der Art einzutreten, zu empfangen zu entlaſſen, zu bewirthen, zu unterhalten; und beſonders in Einrichtungen und Anordnungen für größere, oder kleinere Gegenſtände des geſellſchaftlichen Vergnügens.

§. 1589.

Der gute Ton (1584) iſt von der Lebensart mehr eine negatiſe, als poſitiſe Eigenſchaft; welche darin beſtehet, daß man in dem Umgange alles vermeidet, was, nach dem Sinne der feinern Welt, entweder anſtößig, oder beſchwerlich iſt.

§. 1590.

Anſtößig, in dem geſellſchaftlichen Leben, (1589) iſt dem Sinne der feinern Welt, ungerechnet was die Höflichkeit (1569) und Wohlanſtändigkeit (1582) beleidigt, alles, was theils der vornehmen, theils der modernen Form ermangelt: das Kleinſtädtiſche, Altfränkiſche, Teutſche, Treuherzige, Gutmüthige, Häusliche in der

Bewirthung, im Geſpräche u. ſ. w. das Natürliche, Jovialiſche, auch ohne Unſittlichkeit, Freye in der Luſt, im Scherz und in dem Umgange der beyden Geſchlechter. Beſchwerlich (1589): alles, was die Art von Freyheit beſchränket, welche in den feinern Geſellſchaften theils nach konvenzionellen Regeln geſtattet, theils durch eine große häusliche Einrichtung bewirkt, theils vermöge der Zwecke, die man bey dieſer Art des Umganges hat und nicht hat, geliebt wird: z. B. wortreicher Eintritt, Empfang und Abſchied; beſorgte Aufmerkſamkeit auf kleine Gegenſtände der Bewirthung und auf die Handlungen jedes einzelnen Geſellſchafters; komplimentenvolles Anweiſen, oder Verbitten der Oberſtelle und des Vortritts; gutgemeintes Aufnöthigen der Speiſen und Weine: ferner: Geſpräche von Gegenſtänden der Familie, oder der Wirthſchaft, oder des Amts: mehr als alles, Geſpräche und Aeuſſerungen, die, auch nur entfernt, hinweiſen auf Wahrheit und Moral.

Nicht allein über die feine, ſondern auch über die natürlich wahre Lebensart, enthält treffliche Bemerkungen Kniggens bekanntes Buch: Von dem Umgange mit Menſchen.

§. 1591.

So weit auch die feinere Lebensart (1583), in den meiſten Stücken, abweicht von der Wahrheit der natürlichen (1485); und ſo unbedeutend ſie mithin der Tugend iſt: ſo erfodert es doch die Klugheit, ſich ihren Regeln und Foderungen verhältnißmäßig zu unterwerfen.

§. 1592.

Unter allen Eigenheiten der feinern Lebensart ſind am weiteſten entfernt theils von der Tugend, theils und vornehmlich von dem richtigen Geſchmack, die, welche der gute Ton erfodert (1590). Hier iſt manches entgegen der Moral; und alles voll von Karrikaturen in Stellungen, Gebehrden und Bewegungen; von Lächerlichkeiten der Sprache und des Umganges, und von geſuchten Ziererenen, mit denen man, dem Zwecke der vornehmern Auszeichnung, aufopfert den ganzen Genuß des Umganges und des geſellſchaftlichen Lebens.

II.

## Reſte eines Geſprächs *) über das höchſte Prinzip der Moral.

Sophron. Sage mir, Theodor, muß nicht der Menſch, wenn er frey handelt und, indem er mit ſeiner Willkühr zwiſchen einer guten, und böſen Handlung gleichſam mitten innen ſtehet, die eine als wahr und gut erkennen, und die andere als falſch und böſe?

Theodor. Nothwendig.

Sophron. Wenn ich einſehe: das iſt, unter zwey entgegengeſetzten Handlungen, die wahre und gute: heißt das nicht eben ſo viel, als ich ſehe ein, das iſt die Handlung welche ich ausüben ſoll?

Theodor. Das iſt daſſelbige.

S. Nun alſo: wenn der Menſch von zwey entgegengeſetzten Handlungen die eine als wahr und gut erkennt, die andere als falſch und böſe —

Th. So iſt er genöthigt einzuſehen, daß er die eine ausüben, die andere unterlaſſen ſoll.

S. Wenn ein Menſch einſieht, daß er eine Handlung ausüben ſoll: ſagen wir nicht alsdann, er iſt verbunden ſie auszuüben.

Th. Das iſt ganz daſſelbe.

S. So wäre alſo die Nothwendigkeit, von einer Handlung einzuſehen, daß ſie ausgeübt

*) Gedruckt 1782. ſ. die Vorrede.

werden ſoll, mit der Verbindlichkeit ſie auszuüben einerley.

Th. Offenbar.

* * *

S. So wäre alſo die Verbindlichkeit eine logiſche Nöthigung zur Billigung einer freyen Handlung. Es verſteht ſich aber, daß Billigung hier nichts anders heißt, als die Einſicht, daß man die Handlung ausüben ſoll.

Th. Das iſt mir völlig klar.

S. Nennen nicht die Weltweiſen einen Allgemeinſatz, der eine Gattung von verbindlichen Handlungen ausdrückt, ein Geſetz?

Th. Mir iſt keine andere Erklärung des Begriffes Geſetz bekannt.

S. Sind aber nicht alle freye Handlungen willkührliche Richtungen unſerer Kräfte?

Th. Offenbar.

S. Kann wohl ein Menſch eine willkührliche Richtung ſeiner Kräfte wollen, für wahr und gut halten, ſich dazu verbunden achten, die nicht in ſeiner Willkühr ſteht?

Th. Unmöglich.

* * *

S. Wenn nun ein moraliſches Geſetz ein Allgemeinſatz iſt, der eine Gattung von Verbindlichkeit ausdrückt: denke ſelbſt nach, Theodor: welches wird wohl das höchſte Geſetz der Sittlichkeit ſeyn?

Th. Mich dünkt, derjenige Satz, welcher die höchſte Gattung der Verbindlichkeit ausdrückt.

S. Vollkommen richtig. Müßte nun dieſes Geſetz, außer den Erfoderniſſen, die allen Ge-

ſetzen gemein ſind, nicht auch dieſe haben, daß man die Verbindlichkeit aller andern Geſetze, ſofern ſie moraliſch betrachtet werden, daraus herleiten könnte?

Th. Das wird ohne Zweifel erfodert werden.

S. Es iſt dir doch völlig klar geworden, mein Theodor, daß die ſittliche Verbindlichkeit aller gedenklichen Geſetze darinnen beruhet, daß der Menſch die Gattung der Handlungen, welche darinn vorgeſchrieben ſind, für wahr und gut und alſo, mit Selbſtanwendung auf ſich, in der Ausübung, für nothwendig erkennt?

Th. Das habe ich vollkommen deutlich eingeſehen.

S. Werden wir nun alſo das höchſte Geſetz der Sittlichkeit nicht alſo ausdrücken müſſen? Thue nicht das Gegentheil von dem, was du ſelbſt erkenneſt als wahr und gut.

Th. Verzeihe mir, werther Sophron. Wir haben oben, bey der Beſtimmung des Begriffes Geſetz, einen weſentlichen Theil des Begriffs überſehen.

S. Und welchen?

Th. Den Begriff des Obern, des Geſetzgebers.

S. Du wollteſt alſo das höchſte Geſetz der Sittlichkeit vielleicht lieber ſo ausgedrückt ſehen: Befolge die Abſichten der Gottheit: und dann würdeſt du das auf die Regel der Geſelligkeit, oder der Friedſamkeit und Gerechtigkeit anwenden. Allein vor allen Dingen ſage mir, was du unter dem allgemeinen Geſetze der Sittlichkeit meineſt. Soll es nur eine Regel ſeyn, die ſich, für die Glückſeligkeit des gegenwärtigen Lebens, auf die Handlungen der Menſchen leicht

und mit Vortheil anwenden läßt? Oder ſoll es der allgemeine Maaßſtab der Sittlichkeit überhaupt ſeyn?

Th. Das Letzte ſoll es vornehmlich ſeyn.

S. Merke dir dieſe Frage indeß, ich werde dich zu rechter Zeit an deine Antwort erinnern. Jetzt ſage mir: muß nicht der Menſch, um zur Befolgung der Abſichten Gottes verbunden zu ſeyn, fürs erſte dieſe Befolgung der Abſichten Gottes für etwas Gutes erkennen?

Th. Nothwendig.

S. Iſt alſo nicht das Geſetz: Befolge die Abſichten der Gottheit, offenbar enthalten in jenem: Thue nicht das Gegentheil von dem, was du ſelbſt anerkenneſt als wahr und gut?

Th. Das wohl. Aber ſind nicht alle Menſchen von Natur verbunden, die Abſichten der Gottheit zu befolgen; und alſo auch die Regeln der Geſelligkeit, Friedſamkeit?

S. Ganz gewiß iſt dieſes eine Verbindlichkeit, welche unmittelbar aus dem Begriffe des höchſten Weſens folgt. Aber es iſt jetzt nicht von dem Daſeyn, ſondern von dem Grunde dieſer Verbindlichkeit gegen das göttliche Geſetz die Rede. Und nun der Grund — wird doch allzeit dieſer ſeyn müſſen: weil und wiefern der Menſch die Befolgung der göttlichen Abſichten als etwas Wahres und Gutes erkennt; folglich als etwas, das von ihm geſchehen ſolle.

LB Coburg

# Verzeichniß
## der angeführten Schriften.

A. zeigt an, daß das Buch nur in dem erſten, B daß es nur in dem zweyten Theile angeführt iſt.

Abbt. (Th.) Vermiſchte Werke. Berlin. 1790. 6. Thh. 8.
Abel. (J. F.) Ueber die Quellen der Vorſtellungen. Stuttg. 1786. 8. A.
— — — Einl. in die Seelenlehre. Ebend. 1786. 8. A.
Abicht. (J. H.) Philoſophie der Erkenntniſſe. Bayr. 1791. 2. Thh. 8. A.
— — — Kritiſche Briefe. Nürnb. 1793. 8. B.
Achenwall. (G.) Prolegomena jur. nat. Goett. 1774. B.
Adelung (J. C.) Wörterbuch der hochdeutſchen Mundart. Lpz. 1773 — 86. 5. B. B. 4. B.
— — — Geſchichte der Cultur. Ebend. 1782. 8. B.
Agrippa. (C.) De Incertitudine et vanitate omnium ſcientiarum. Colon. 1531. 8. A.
Alcinous. Introductio in phil. Platonis. Ed. Lambini. Pariſ. 1557. fol. B.
D'Alembert. Mélanges de Litterature, d'Hiſtoire et de Philoſophie. à Paris. 1770. 5. Tomes. 8. A.
Allemand. Eſſai ſur le mechaniſme des Paſſions. à Paris. 1751. 8. B.
Antoninus. (M. A.) De rebus ſuis Libb. XII. p. Th. Gatackerum. Trj. ad Rh. 1697. fol. Iſt ein Theil von Gatackeri Opp. crit.
d'Argens. La Philoſophie du bon ſens. à Paris. 1746. 2. Voll. 8. A.
Aristoteles. Opera omnia p. Guil. du Vall. 1654. 4. Tom. fol.
Arrianus. ſ. Epictetus.

Athenaeus. Deipnoſophiſtarum Libb. XIV. c. animadu. Caſaub. etc. Lugd. 1612. 2. Tom. fol.
Augustinus. De ciuitate Dei. Libb. XXII. c. Comment. Leon. Coquaei et Lud. Viuis. Pariſ. 1636. A.
Baco. (Th. de Verul.) Opera omnia. Amſtel. 1730. 7. Voll. 8. A.
Barbeyrac. (I.) Tr. de la Morale des Peres d'Egliſe. à Amſt. 1728. 4. B.
Bardili. (C. G.) Allgemeine practiſche Philoſophie. Stuttg. 1795. 8. B.
— — — Urſpr. des Begriffes der Willensfreyheit. Ebend. 1796. 8. B.
Baſedow. (J. B.) Philalethie. Altona. 1764. 2. Thh. 8.
— — — Practiſche Philoſophie. Deſſ. 1777. 2. Thh. 8.
Batteux. Hiſtoire des Cauſes prèmieres. à Paris. 1769. 8. A.
— — — La Morale d'Epicure. ib. 1758. 8. B.
Baumgarten. (Al.) Metaphyſik. v. Meyer. Halle. 1783. 8.
Bayle. (P.) Dictionaire hiſtorique et critique. Ed. de des Maizeaux. à Amſt. et Leide. 1730. 4. T. T. fol.
Bazin. La philoſophie de l'Hiſtoire. ſ. Voltaire.
Beattie. (I.) Eſſays: on Truth, on Poetry. cet. Edimb. 1776. 4. A.
— — — Diſſertations moral and critical. Lond. 1783. 4. A.
Bechmann. (I.) Inſtitutt. Logicae ex Ariſtotele. Ien. 1667. 8. A.
Beausobre. Hiſtoire de Manichée et de ſes dogmes. à Amſt. 1734—39. 2. T. T. 4. A.
Beauzée. Grammaire génerale. à Paris. 1765. 2. T. T. 8.
Bendavid. (L.) Verſuch über das Vergnügen. Wien. 1794. 8. B.
Bergmann. (T.) Phyſikaliſche Beſchreibung der Erdkugel. a. d. ſchwed. Greifsw. 1780. 2. Bde. 4. A.
Berkeley. (G.) Treatiſe concerning the principles of human Knowledge. Lond. 1776. 8. A.
— — — Dialogues between Hylas and Philonous. Lond. 1776. 8. A.
— — — Alciphron. à la Haye, 1734. 2. Voll. 8.
Bernhardi. (A. B.) Darſtellung der Kant. Lehre von Sittlichkeit, Freyheit ꝛc. Freyb. 1796. - 99. 2. Thh. 8. B.
Bernoulli. (Iac.) Ars coniecturandi. Baſ. 1713. 4. A.
Boehm. (A.) Metaphyſica. Gieſſ. 1767. 8. A.
Boethius. (A. M. S.) Conſolatio philoſophiae p. Ren. Vallin. Pariſ. 1656. 8. A.

BOLINGBROCKE. (I. St. I.) Works. Lond. 1754. 5. Vol. 4. A.

BONNET. (Ch.) Oeuvres d'Hiſtoire naturelle et de Philoſophie. à Neufſch. 1780—84. 8. Voll. 4.

Born. (F. G.) Sinnenlehre. Lpz. 1788. 8. A.

— — — Grundlagen des Denkens. Ebend. 1791. A.

Bonterweck. (E.) Paulus Septimius. Halle. 1795. 2 Thh. 8. B.

Braſtberger. (G. U.) Unterſuchung über Kants Critik d. r. V. Halle. 1798. A.

— — — Unterſ. über Kants Cr. d. pr. V. Tüb. 1792. B.

BROSSES (de). Traité de la formation mechanique des Langues. à Par. 1765. 2. T.T. 8. A.

BRUCKER. (I.) Hiſtoria philoſoph. doctrinae de Ideis. Aug. Vind. 1723. 8.

— — — Miſcellanea hiſtor. phil. ib. 1748. 8.

— — — Hiſtoria crit. philoſophiae. Lipſ. 1767. 6. T.T. 4.

BRUYERE. (I.) Les Characteres de Theophraſte; avec les characteres ou les moeurs de ce ſieccle. à Paris. 1700. 2. T.T. 8. B.

BUDDEUS. (I. F.) Analecta hiſt. phil. Halae. 1706. 8.

— — — Elementa Philoſophiae practicae. ib. 1707. 8. B.

BÜFFON. Hiſtoire naturelle génerale et particuliere. à Paris. 1750 — 83. 24. Voll. Supplements. 1774 — 82. 6. Voll. 4.

Buhle. (J. G.) Geſchichte der Philoſophie. Gött. 1796 — 99. 4. Thh. 8. B.

BÜLFINGER. (I. B.) Harmonia animi et corporis praeſtabilita. Tub. 1741. 8. A.

— — — De origine et permiſſione Mali. ib. 1743. 8. A.

— — — Dilucidationes philoſophicae. ib. 1768. 4. A.

BURGH. (I.) The dignity of hum. Nature. Lond. 1776. 8. B.

CANZ (I. G.) Meditationes philoſ. Tub. 1750. 4.

CARTESIUS. (R.) Opera omnia. Amſt. 1792. 9. T. Voll. 4.

CENSORINUS. De die natali. p. Hauercamp. L. B. 1743. 8. A.

CHARRON. (P.) De la Sageſſe. à Amſt. 1662. 12. A.

CICERO. Opera omnia ex rec. Erneſti. Hal. 1776 — 77. 5. Voll. 8.

CLARAMONTIUS. (Sc.) De conjectandis cuiusque moribus et latitantibus animi affectibus. Helmſt. 1663. 4. B.

Clarke. (S.) Abhandlung von dem Daſeyn und den Eigenſchaften Gottes. a. d. engl. Braunſchw 1766. 8. A.
Clauberg. (I.) Opera philoſophica. Amſt. 1691. 4. A.
Clemens Alexandrinus. Opera. p Potterum. Oxon. 1715. Fol.
Cochius. (L.) Preißſchrift über die Neigungen. Berl. 1769. 4. B.
Condillac. Eſſai ſur l'origine des Connoiſſances humaines. Amſt. 1746. 2. T.T. 12. A.
— — — Traité des Senſations. à Lond. 1754. 2. TT. 12. A.
Conz. (C. Ph.) Abhandlung für die Geſchichte der ſpätern ſtoiſchen Philoſophie. Tüb. 1794. 8. B.
Corvinus. (C. I. A.) Inſtitut. phil. rational. Ien. 1742. 8. A.
Craaen. (Th. a) Tractatus phyſ. med. de Homine. Lugd. 1689. 4. A.
Creuzer. (L.) Betrachtungen über die Freyheit des Willens. Gieſſen, 1793. 8. B.
Crousaz. (P. de) Syſteme de Reflexion, ou Logique. Amſt. 1720. 3. T.T. 8. A.
— — — Examen du Pyrrhoniſme. à la Haye 1733. fol.
Cruſius (C. A.) Weg zur Gewißheit und Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniß. Lpz 1747. 8. A.
— — — Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten Ebend 1766. 8.
— — — Anweiſung vernünftig zu leben. Ebend. 1767. 8.
Cudworth. (R.) Syſtema intellectuale huius univerſi. p. Moſhem Ien. 1733. 2. T.T. fol.
Cumberland. (M.) De Legibus naturalibus. Lubecc. 1683. 8. B.
Dalberg. (C. M. v.) Betrachtungen über das Univerſum Mannh. 1778. 8. A.
— — — Von dem Bewußtſeyn Erf. 1793. 8. B.
Daries. (I. G.) Elementa Metaphyſices Ien. 1753. 8. A.
— — — Via ad veritatem. ib 1755. 8. A.
— — — Erſte Gründe der Sittenlehre Ebend. 1755. 8. B.
Derham. (W.) Phyſikotheologie. a. d. engl. Hamb. 1730. A.
— — — Aſtrotheologie. a. d. engl. ebend. 1765. 8. A.
Diderot. Penſées philoſophiques. à la Haye. 1746. 12. A.
Diodorus Siculus. Bibliotheca hiſtoriae. p. Weſſelingium. Amſt. 1746. 2. T.T. fol.

Diogenes Laertius. De Vitis Philoſophorum. Libb. X. p. Meibomium Amſt. 1698. 4.
Dutens. (L.) Inſtitutions Leibnitiennes ou Précis de la Monadologie. à Lyon. 1767. 4. A.
— — — Unterſuchungen über den Urſprung der Entdeckungen, die den Neuern zugeſchrieben werden. a. d. fr. 1772. 8. A.
Eberhard. (J. A.) Neue Apologie des Sokrates. Berl. 1776 — 78. 2. BB 8. A.
— — — Amyntor. Berl. 1782. 8. B.
— — — Sittenlehre der Vernunft. Berl. 1786. 8. B.
— — — Neue vermiſchte Schriften. Halle. 1788. 8. B.
— — — Synonymik. Halle und Lpz. 1795—1800. 5. Thh. 8. B.
Ehlers. (M.) Ueber die Lehre von der menſchlichen Freyheit. Deſſau, 1782. 8. A.
Engel. (J. J.) Der Philoſoph für die Welt. Leipzig, 1788 — 1800. 3. Thh. 8.
— — — Ideen zu einer Mimik. Berl. 1785 — 86. 2. Thh. 8. B.
Epictetus. Quae ſuperſunt Diſſertationes ab Arriano collectae; nec non Enchiridion et Fragmenta. p. Uptonum. Lond. 1740. 2. T.T. 4.
Ernesti. (I. A.) Initia doctrinae ſolidioris. Lipſ. 1783. 8. A.
Euler. (L.) Vernünftige Gedanken von dem Raume und der Zeit. Quedlinb. 1768. 8. A.
Eusebius. Praep. euangelica. p. Vigerum. Par. 1728. fol.
Ewald. (S. H.) Ueber das menſchliche Herz. Erf. 1784. 3. Thh. 8. B.
Fabricius. (I. A.) Bibliotheca graeca. Hamb. 1718 — 35. 14. T.T. A.
— — — Prolegomena. ſ. Marinus.
Feder. (I. G. H.) Inſtitutiones Logicae et Metaphyſicae. Gött. 1781. 4 Thl. 8. A.
— — — Unterſuchungen über den menſchlichen Willen. Lemgo. 1785 — 93. 8. B.
— — — Ueber Raum und Cauſalität. Gött. 1787. 8. A.
— — — Ueber das moraliſche Gefühl. Kopenhagen. 1792. 8. B.
Ferguson. (A.) An Eſſay on the Hiſtory of civil Society. Edimb. 1767. 4. B.

Ferguſon. (A.) Grundſätze der Moralphiloſophie. a. d. engl. v. Garve. Lpz. 1772. 8.

Fichte. (J. G.) Critik aller Offenbarung. Königsb. 1798. 8. B.

— — Syſtem der Sittenlehre, nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre. Jena u. Lpz. 1798. 8. B.

Flatt. (J. F.) Fragmentariſche Beyträge zur Beſtimmung des Begriffs Cauſalität. Lpz. 1788. 8. A.

— — — Moraliſcher Erkenntnißgrund der Religion. Tüb. 1788. 8.

Flögel (C. F.) Geſchichte des menſchlichen Verſtandes. Bresl. 1776. 8. A.

Fontenelle (B. v.) Dialogen von der Mehrheit der Welten; v. Bode Berl 1780. 8 A.

Forberg (F C.) Ueber die Gründe freyer Handlungen Jena, 179. 8 B.

Forge. (L de la) Tr. de Mente humana. Amſt 1669 4.

Frederic I. Oeuvres poſthumes. Berl. 788. 7 Voll. 8. A.

Frömmichen. (C. H.) Ueber die Lehre des Wahrſcheinlichen. Brſchw. 1773. 4 A.

Fülleborn. (G. G.) Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie. Züllichau, 1791 — 97 8 8. St.

Funk (J A.) Abhandlung von den Adverbien. Beygedruckt Schlegels Vergleichung der däniſchen, deutſchen und franzöſiſchen Sprache. Schleßw 1763. 8. A.

Gale (Th.) Opuſcula mythologica. etc Amſt. 1688. 8.

Galenus. De Temperamentis. in Opp. Ed. Chart. T III. B.

— — — Quod animi mores corporis temperamentum ſequuntur. ib. in Tom. V. B.

— — — De Hippocratis et Platonis decretis. ib. in Tom. V.

Garve. (C.) Anmerkungen z. Ferguſon ſ. Ferguſon.

— — — Sammlung einiger Abhandlungen. Leipzig. 1778. 8

— — — Philoſophiſche Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceron's Büchern von den Pflichten. Breslau, 178 8. B

— — — Verſuch über die Neigungen. — Iſt beygedruckt der Preißſchrift von Cochius

Gaſſendus. (P.) Opera omnia. Flor. 1727. 6. Voll. fol.

Gebhard. (F. H.) Ueber die ſittliche Güte aus Wohlwollen. Gotha, 1792 8. B.

Gedicke. (F.) Ciceronis Hiſtoria Philoſophiae antiquae. Berol. 1782. 8.

Gellert. (C. F.) Moraliſche Vorleſungen. Lpz. 1772. 2. BB. 8. B.
Gellius. Noctium Atticarum Libb. XX. p. Gronovium. L. B. 1706. 4.
Gerard. (A.) Eſſay on Genius. Lond. 1774. 8. A.
Grand. (A. le) Inſtitutio philoſophiae ſec. pr. Carteſii. Norimb. 1711. 4.
— — — L'Homme ſans Paſſions. à la Haye, 1762. 12. B.
s'Graveſande. (G. I.) Introductio ad philoſophiam. Leid. 1765. 8. A.
Grotius. (H.) De Iure belli ac pacis. c. n. Io. Barbeyraccii. Amſt. 1720. B.
Gurlitt. (J.) Abriß der Geſchichte der Philoſophie. Lpz. 1786. 8. A.
Haller Elementa Phyſiologiae c. h. Lauſann. 1757 — 66. 8. T. T. 4.
Hansch. (M. G.) Principia philoſophiae. Frf. et L. 1728. 4. A.
— — — Diatribe de Enthuſiaſmo platonico. Lipſ. 1716. 4. B.
Harris. (I.) Hermes. Lond. 1751. 8. A.
— — — Philoſophical Arrangements. Lond. 1765. 8. A.
Hartley. (D.) Obſervations on Man etc. Lond. 1749. 2. Voll. 8. A.
— — — Theory of human Mind. ib. 1765. 8. A.
Helvetius. De l'Eſprit. Amſt. 1759. 2. T. T. 8. A.
— — — De l'Homme de ſes facultes intellectuelles et de ſon Education. Lond. 1773. 2. Voll. 8. B.
Hemſterhuis Vermiſchte Philoſophiſche Schriften a. d. fr. Lpz. 1782. 2. BB. 8.
Hennings. (J. C.) Geſchichte von den Seelen der Menſchen und Thiere Halle, 1774. 8. A.
Herbert. (Ed. de Cherbury) De religione gentilium. Amſt. 1783. 4.
Herder. (J. G.) Abhandlung über den Urſprung der Sprache. Berlin, 1772. 8. A.
— — — Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts. Riga u. Lpz. 1772 — 76. 2. BB. 4. A.
— — — Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit. 1784 — 91. 4. Thh. 4.
— — — Gott in einigen Geſprächen. Gotha 1787. 8. A.
— — — Briefe zur Beförderung der Humanität. 1793 — 97. 10. Thh. 8. B.
Herodotus. Hiſtoriarum Libb. IX. p. Weſſelingium. Amſt. 1763. fol. A.

Herz. Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit. Königsb. 1771. 8. A.
Heydenreich. (C. H.) Natur und Gott, nach Spinoza. Lpz. 1789. 8. A.
— — Philoſophie der natürlichen Religion. Lpz. 1790-91. 2. B.B 8. A.
— — Propädeutik der Moralphiloſophie. ebend. 1794. 2. Thh. 8. B.
Hierocles. Commentarius in Carmina aurea Pythagorae. p. Needham. Cantabr. 1709. 8.
Hippocrates. de natura Hominis. in Ed. Charter. T. III. B.
— — De priſca Medicina. ib. Tom. II. B.
Hirſchfeld. (C. C. L.) Ueber die heroiſchen Tugenden. Kiel. 1770. 8.
Hißmann. (M.) Geſchichte der Lehre von der Aſſociation der Ideen. Gött. 1770. 8. A.
Hobbesius. (Th.) Opera philoſophica. Amſt. 1668. 4.
Hollmann. (S. C.) Introductio in Philoſophiam. Viteb. et Gött. 1734.-41. 3. T.T. 8. A.
— — Philoſophiae moralis primae lineae. Gött. 1768. 8. B.
Home. (H.) Elements of Criticiſm. Edimb. 1762. 3. Voll. 8.
— — Principles of Morality. Edimb. 1751. 8.
— — Sketches on the Hiſtory of Man. Edimb. 1774. 2. Voll. 4. B. Dieſe drey Werke ſind vom Lord Cames.
Horneius. (C.) Ciuilis doctrina de moribus. Frf. 1653. 8. B.
Hornemann. (C.) Philoſophiſche Schriften. a. d. Dän. Altona, 1796. 8. B.
Huart. (J.) Prüfung der Köpfe zu den Wiſſenſchaften. a. d. ſpan. v. Leſſing. Zerbſt, 1752. 8.
Huetius. (P. D.) Alnetanae Quaeſtiones. Frf. et L. 1719. 4. A.
— — De la foibleſſe de l'Eſprit humain. à Amſt. 1723. 12. A.
Hume. (D.) Treatiſe of human Nature. Lond. 1739-40. 3. Voll. 8.
— — Eſſays and Treatiſes on ſeveral Subjects. Lond. 1758. 3. Voll. 4.
— — Dialogues concerning natural Religion. Lond. 1779. 8. A.
Hutcheſon. (F.) Sittenlehre der Vernunft. a. d. engl. Lpz. 1755. 2. Thh. 8. B.
— — Abhandlung über die Natur und Beherrſchung der Leidenſchaften und Neigungen. a. d. engl. Lpz. 1760. 8. B.

Hutcheſon (F.) Unterſuchung unſerer Begriffe von Schönheit und Tugend. a. d. engl. Frf. und Lpz. 1761. 8. B.

Hyde. (Th.) Hiſtoria religionis veterum Perſarum. Oxon. 170 . 4. A.

Iablonsky. (P. E.) Pantheon Aegyptiorum. Frf. 1750-53. 3. Voll. 8. A.

Jacobi. (F. H.) David Hume. Breslau. 1787. 8. A.

— — Lehre des Spinoza. ebend. 1789. 8 A.

Jakob. (L. H.) Prüfung der Mendelsſohniſchen Morgenſtunden. Lpz. 1786. A.

— — Logik und Metaphyſik. Halle, 1791. 8. A.

— — Erfahrungs-Seelenlehre. ebend. 1791. 8. A.

— — Ueber den moraliſchen Beweis für das Daſeyn Gottes. Lübau. 1791. 8. A.

— — Vermiſchte Abhandlungen. Halle, 1797. 8. B

Iamblichus. de vita Pythagorae: accedit Porphyrius de vita Pythagorae; Ed. Küſteri Amſt. 1707. 4.

Jeruſalem. (J. F. W.) Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion. Brſchw. 1780. 3. BB 8. A.

Joch. (A. v.) Ueber Belohnung und Strafe, nach türkiſchen Geſetzen. Lpz. 1772 8. A. (K. F. Hommel.)

Irwing. (K. F v.) Erfahrungen und Unterſuchungen über den Menſchen. Berl. 1772—79. 3. BB 8. A.

Ionsius (I.) De ſcriptoribus hiſtoriae philoſophicae. Libb. IV. Ien. 1716. 4. A.

Iſelin. (J.) Geſchichte der Menſchheit. Baſel, 1779. 2. BB. 8. B.

Irh. (J.) Verſuch einer Anthropologie. Bern, 1794—95. 2. Thh. 8 B.

Iung. (I.) Logica Hamburgenſis. Hamb. 1681. 8. A.

Kant. (J.) Die falſche Spitzfindigkeit der ſyllog. Figuren. Königsb. 1762. 8. A.

— — Der einzige mögliche Beweisgrund des Daſeyns Gottes. ebend. 1768. 8. A.

— — Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik. ebend. 1766. 8. A.

— — Critik der reinen Vernunft. Riga. 1790. 8.

— — Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik. ebend. 1783. 8. A.

— — Metaphyſik der Sitten. ebend. 1792. 8.

— — Critik der practiſchen Vernunft. ebend. 1792. 8.

Kant. (J.) Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. ebend. 1786. 8. A.
— — Ueber eine Entdeckung ꝛc. Königsb. 1790. 8. A.
— — Critik der Urtheilskraft. Berl. 1790. 8.
— — Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. 8. B.
Käſtner. (A. G.) Analyſis des Unendlichen. Göttingen. 1770. (der Anfangsgr. III. Th.).
Kemp. (van der) Parmenides. Edimb. 1781. 8. A.
Keckermann. (B.) Syſtema logicum. Hanouiae. 1616. 4. A.
Kieſewetter. (J. G. C. C.) Allgemeine Logik. Berl. 1795. 8. A.
— — Erſter Grundſatz der Moralphiloſophie. ebend. 1790. 8. B.
Kindervater. Skeptiſche Dialogen über das Uebel. Lpz. 1785. 8.
Kleucker. (J. F.) Ueber die Natur und den Urſprung der Emanationslehre, bey den Cabbaliſten. Riga. 1786. 8. A.
Knigge. (A. v.) Ueber den Umgang mit Menſchen. Hannov. 1788. 8. B.
Kraft. (J.) Sitten der Wilden. a. d. dän. Königsb. 1766. 8. A.
Lambert. (J. H.) Kosmologiſche Briefe. Augsb. 1761. 8. A.
— — Neues Organon. Lpz. 1764. 2. BB. 8. A.
— — Anlage zur Architectonik. Riga. 1771. 2. BB. 8. A.
Lactantius. Opera. Ed. Bünemanni. Lipſ. 1739. 8. A.
Leibnitz. (F. W. de) Oeuvres philoſophiques publiés, p. Raſpe. Amſt. 1765. 4.
— — Opera omnia. p. Lud. Dutens. Genev. 1768. 6. Voll. 4.
Leſſing. (G. E.) Beyträge zur Geſchichte und Litteratur. Brſchw. 1773. 6. BB. 8. A.
Lipsius. (I.) Manuductio ad Stoicam philoſophiam Libb. III. Antv. 1604. 4.
— — Phyſiologiae Stoicorum Libb. III. ib. 1604. 4.
Locke. (I.) Works. Lond. 1722. 3. Voll. fol.
Loſſius. (J. C.) Phyſiſche Urſachen des Wahren. Gotha, 1774. 8. A.
Lucianus. Opera p. Reizium et Geſnerum. Trj. ad Rh. III. Voll. 4. B.

Lucretius. De rerum Natura. p. Hauercamp. L. B. 1725. 4.

Luther. (M.) De ſeruo arbitrio. Argent. 1707. 4. A.

Maas. (J. G. E.) Briefe über die Antinomie der Vernunft. Halle. 1788. 8. A.

— — Ueber Rechte und Verbindlichkeiten. Halle. 1794. 8. B.

Maimon. (S.) Verſuch über die Transcendental-Philoſophie. Berl. 1790. 8. A.

— — Streifereyen im Gebiete der Philoſophie. ebend. 1793. 8. B.

— — Critiſche Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt. Lpz. 1797. 8. B.

— — Neue Logik. Berl. 1794. 8. B.

Maizeaux. (des) Recueil. in Leibnitii Opp.

Malebranche. (N.) Recherche de la Vérité. à Paris. 1722. 2. T.T. 4.

Mallet. (F.) Mathematiſche Beſchreibung der Erdkugel. a. d. ſchwed. Greifsw. 1774. 4. A.

Mandeville. (B.) The Fable of the Bees. Lond. 1733. 2. Voll. 8. B.

Marinus. (Neapolitanus) Vita Procli. c. Alb. Fabricii. Hamb. 1700. fol. B.

Maupertuis. (M. de) Oeuvres. à Berl. 1753. 2. T.T. 8. A.

Mayer. (J. E.) Ueber den Vernunftſchluß. Wien. 1777–79. 2. Thh. 8. A.

— — Sokratiſche Denkwürdigkeiten. ebend. 1783. 8. A.

Meier. (G. F.) Metaphyſik. Halle. 1756. 4. Th. 8. A.

— — Lehre von den Gemüthsbewegungen. ebend. 1744. 8. B.

Meiners. (C.) Verſuch über die Religionsgeſchichte der älteſten Völker; beſonders der Egyptier. Gött. 1775. 8. A.

— — Vermiſchte philoſophiſche Schriften. Lpz. 1775–76. 3. Thh. 8.

— — Hiſtoria doctrinae de Deo vero et vno. Lemg. 1780. 2. P.P. 8. A.

— — Geſchichte des Urſprungs und Fortgangs der Wiſſenſchaften in Griechenland und Rom. Lemgo. 1781–82. 2. BB. 8.

— — Beytrag zur Geſchichte der Denkart der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geburt; in einigen Betrachtungen über die neu-platoniſche Philoſophie. Lpz. 1782. 8. A.

Mendelsſohn. (M.) Philoſophiſche Schriften. Berl. 1777. 2. Thh. 8.
— — Phädon. ebend. 1776. 8. A.
— — Morgenſtunden. ebend. 1786. 8. A.
Mendoza. (P. H. de) Univerſa Philoſophia. Lugd. 1624. fol A.
la Mettrie. Oeuvres philoſophiques. à Berl. 1764. 2. Voll. 12. A.
Mirabaud. Syſtême de la Nature. à Lond. 1771. 2. T T. 8. A (v. Holbach.)
Monboddo (I. B. of) On the Origin and Progres of Language. Edimb. 1773-75. 3. Voll. 8. A.
— — Ancient Metaphyſics. Edimb. 1779 -- 81. 2. Voll. 4. A.
Montaigne. (M. de) Eſſais Ed. Coſte. à Par. 1725. 3. Voll. 4.
Montesquieu. (S. de) Eſprit des Loix. à Genève. 2. T T. 4. B.
Morgenstern. (C.) De Platonis Republica Commentt. III Hal. 1794. 8. B.
Morus. (H.) Opera omnia. Lond. 1679. 2. T.T. fol.
Möſer. (J.) Der Werth wohlerzogener Leidenſchaften. Bremen, 1777. 8. B.
Moshemius. (I. L.) de Creatione ex nihilo: in Cudworth. Syſt. intell. A.
Müller. (A. F.) Einleitung in die philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Lpz. 1733. 3. Thh. 8.
Mutſchelle. (S.) Ueber das ſittliche Gute. Peſt, 1794. 8. B.
Nieuwentytt. (B.) Weltbetrachtungen zu der Erkenntniß Gottes. a. d. holländ. mit Anm. v. Segner. Jena. 1747. 4. A.
Ocellus Lucanus. in Gale Opuſc. mythol. ſ. Gale.
Omeisius. (M. D.) Theatrum virtutum moralium ab Ariſtotele omiſſarum. Altorf. 1685. 4. B.
Origenes. Opera omnia. Ed. de la Roue. Par. 1733.-40. 3. T.T. fol. A.
Origenes. (Pſeudo) Philoſophumena. p. I. Chph. Wolfium. Hamb. 1706. 8. A.
Oswald. (I.) Appeal to common ſenſe. Edimb. 1768. 2. Voll 8. A.
Palmer. (I.) Obſervations in defence of Liberty of Man, in anſwer to D. Priſtley's Illuſtration of philoſophical Neceſſity. Lond. 1783. A.
Parker. (S.) Diſputationes de Deo et prouidentia diuina. Lond. 1678. 4. A.

Payley. Grundſätze der Moral und Politik; mit Zuſätzen von Garve. Lpz. 1787. 2. B.B. 8. B.

Peregrinus. (Lael.) De Affectibus animi. Argent. 1614. 8. B.

Philo. (Iud.) Opera omnia. p. Turneb. et Hoeſchel. Frf. 1691. fol.

Philoponus. (Io. Grammat.) Commentarius in Ariſtot. de Anima. Lugd. 1558. fol. B.

Philostratorum quae ſuperſunt Omnia. p. Godofr. Olear. Lipſ. 1709. fol. A.

Piccolomineus. (F.) Philoſophia de Moribus. Frf. 1613. 8. B.

Photius. Bibliotheca p. Schott. Rhodomag. 1653. fol.

Plato. Opera omnia. p. Serranum et Henr. Steph. Par. 1578. 3. T.T. fol.

Pleſſing. (F. V. L.) Memnonium. Lpz. 1786. 87. 2. B.B. 8 A.

—— —— Verſuche zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums. Lpz. 1788-90. 2. B.B. 8. A.

Plotinus. Opera. p. Marſ. Ficin. Baſ. 1580. fol.

Ploucquet. (G.) Elementa philoſophiae contemplatiuae. Stuttg. 1778. 8. A.

Plutarchus. Opera omnia. p. Reiſkium. Lipſ. 1774-82. 12. T.T. 8.

Plutarchus (Pſeudo.) De placitis Philoſophorum Libb. V. p. Corſinum. Flor. 1750.

Poiret. (P.) Cogitationum de Deo, animo et malo Libb. IV Amſt. 1677. 4. A.

Pomponatius. (P.) Tractatus de Immortalitate animae. 1532 12. A.

Porphyrius. De vita Pythagorae Ed. Küſteri. ſ. Iamblichus.

—— —— De Abſtinentia ab eſu animalium. Venet. 1547. 4. B.

—— —— Iſagoge. Iſt dem Organon des Ariſtoteles vorgedruckt.

Pörſchke. (C. L.) Einleitung in die Moralphiloſophie. Libau 1797. 8. B.

Priſtley. Disquiſitions relating to Matter and Spirit. Lond. 1778. 8. A.

—— —— A free Diſcuſſion of the Doctrine of Materialiſm and philoſophical Neceſſity. Lond. 1779. 8. A.

—— —— Letters to D. Palmer in Defence of the Illuſtrations of philoſophical Neceſſity. Lond. 1780. 8. A.

Proclus. In Platonis Timaeum Comment. Libb. V. Baſ. 1535. fol. A.

Puffendorf. (S.) De Iure naturae et gentium Libb. VIII. Ed. Maſcouii. F. f. et L. 1744. 2. Voll 4.
Raphson. (Ioſ.) De Spatio, ente reali et infinito. Lond. 1710. 8. A.
Rapp. (G. C.) Ueber die Untauglichkeit des Princips der Glückſeligkeit. Jena 1791. 8. B
Reche. (J. W.) Verſuche über die humane Sympathie. Düſſeld. 1794. 8. B.
Regis. (P.) Cours entier de Philoſophie; ou Syſtême géneral ſelon les principes de Mr. des Cartes. à Paris. 1691. 3. T.T. 4. A.
Rehberg. (A. W.) Abhandlung über das Weſen und die Einſchränkung der Kräfte. Lpz. 1779. 8. A.
—— —— Ueber das Verhältniß der Metaphyſik zur Religion. Berl. 1787. 8.
Reid. (Th.) Inquiry into the human Mind, and the principles of common ſenſe. Lond. 1769. 8. A.
—— —— Eſſays on the intellectual Powers of Man. Lond. 1786. 4. B
Reimarus. (H. S.) Vernunftlehre. Hamb. 1768. 8. A.
—— —— Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion; mit Anmerkungen von Alb. Heinr. Reimarus. Hamb. 1791. 8.
—— —— Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere. Hamb. 1773. 8. A.
Reimarus. (J. A. H.) Ueber die materiellen Ideen; im IV. und VI. St. des Gott. Magazin. 8. A.
—— —— Ueber die Gründe der menſchlichen Erkenntniß. Hamb. 1787. 8. A.
Reimmann. (I. F.) Hiſtoria univerſalis Atheiſmi. Hildesh. 172. 8. A.
Reinhard. (F. V.) Ueber das Wunderbare. 1 Th. Wittemb. 1782. 8. A.
—— —— Syſtem der chriſtlichen Moral. Wittemb. 1797. 8. B.
Reinhold. (C. H.) Briefe über die Kantiſche Philoſophie. Lpz. 1792. 2. B B. 8.
—— —— Theorie des Vorſtellungsvermögens. Prag. 1789. 8.
—— —— Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverſtändniſſe der Philoſophen. Jena. 1790-94. 2. BB. 8.
Reſewitz. (F. G.) Die Erziehung des Bürgers. Kopenhagen. 1773. 8. B.
Reusch. (I. P.) Syſtema logicum. Iena. 1741. 8. A.

Robinet. (I. B.) de la Nature. à Amſt. 1761 - 66. 4. T. F. 8. A.

Rochefaucault. (Duc de) Penſées. à Amſt. 1766. 8.

Rousseau. (I. I.) Oeuvres divers. à Neuſchatel. 1764 - 67. 9. T. F. 8.

Rüdiger. (A.) Phyſica diuina. Frf. ad M. 1716. 4.

—— —— De ſenſu Veri et Falſi. Lipſ. 1722. 4. A.

Sanchez. (F.) De multum nobili et primum vniuerſali ſcientia, quod nihil ſcitur. Lugd. 1581. 4. A.

Scharf. (I.) Metaphyſica. Wittemb. 1649. 8. A.

Scheibler. (C.) Tr. logicus de Syllogiſmis et Methodis. Gieſſae. 1719. 8. A.

Schloſſer (J. G.) Anti-Pope. Lpz. 1776. 8. A.

—— —— Kleine Schriften Baſel. 1779 - 83. 8. B.

Schmid. (C. C. E.) Wörterbuch zum Gebrauch der Kant. Schriften. Jena. 1788.

—— —— Empiriſche Pſychologie. Jena, 1791. 8.

—— —— Moralphiloſophie. Jena, 1795. 8. B.

Schmid. (J. W.) Theologiſche Moral. Jena, 1793. 8. B.

Schmidt. (N.) Von den Weltkörpern. Hannov. 1766. 8. A.

Schubert. (I. E.) Inſtitutiones Metaphyſicae. Wittemb. 1744. 8. A.

Schulze. (J.) Erläuterungen über Kants Critik der reinen Vernunft. Königsb. 1784. 8. A.

—— —— Prüfung der Kant. Critik d. r. Vernunft. Königsb. 1789 - 92. 2. Thh. 8. A.

Schulze (G. E.) Grundriß der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Wittemb. 1788 - 90. 2. BB. 8. A.

—— —— Aeneſidemus. 1792. 8. A.

Search. (E.) The Light of Nature. Lond. 1768 - 77. 3 Voll in 7. P.P. (Ducker).

Selle (C. G.) Grundſätze der reinen Philoſophie. Berl. 1788. A.

Senebier. (I.) L'Art d'obſerver. à Gen. 1778. 8. A.

Seneca. Opera p. Morellum. Par. 1613. fol.

Sextus Empiricus. Opera p. I. A. Fabricium. Lipſ. 1718. fol.

Shaftesbury. (A. of) Characteriſtiks. Lond. 1733. 3. Voll. 8.

Simplicius. Commentarii in Ariſtotelis phyſicae Auſcultationes Libros. Venet. 1526. fol. ap. Ald. A.

—— —— Commentarius in Epicteti Enchiridion. c. ſcholiis Salmaſii. L. B. 1640. 4. B.

Smith. (A.) Theory of moral ſentiment. Lond. 1792. 2. Voll. 8. B.
Snell. (F. W. D.) Menon. Mannh. 1796. 8. B.
— — Darſtellung der Kant. Cr. der Urtheilskraft. ebend. 1791-92. 2. Thh. 8.
Snell. (C. W.) Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückſeligkeit. Frf. a. M. 1790. 8. B.
Sömmering. (J. Th.) Ueber das Organ der Seele. Königsb. 1796. 4. B.
Spalding. (J. J.) Die Beſtimmung des Menſchen. Lpz. 1794. 8. B.
Spinoza. (B.) Opera poſthuma. 1677. 4.
— — Tractatus theologico - politicus. Hamb. 1670. 4. A.
Stahl. (G. E.) De Temperamentis. Hal. 1691. 4. A.
Stanley. (Th.) Hiſtoria Philoſophiae. p. Godofr. Olear. Lipſ. 1711. 4.
Stattler. (B.) Anti-Kant. München. 1788. 2. B.B. 8. A.
Stäudlin. (C. F.) Ideen zur Critik des Syſtems der chriſtlichen Religion. Gött. 1791.
— — Geſchichte des Skepticiſmus. Lpz. 1794. 2. B.B. 8. B.
Stobaeus. Eclogarum Libb. Duo. p. Canterum. Antverp. 1575. fol.
Suarez. (F.) Metaphyſicarum Diſputationum Tomi duo. Mogunt. 1605. fol. B.
Sulzer. (J. G.) Vermiſchte Schriften a. d. fr. Lpz. 1773-81. 8. A.
— — Theorie der ſchönen Künſte. Lpz. 1792 - 94. 4. Thh. 8.
Süßmilch. (J. P.) Verſuch eines Beweiſes, daß die erſte Sprache ihren Urſprung nicht von Menſchen, ſondern von Gott erhalten habe. Berl. 1766. 8. A.
Syrbius. (I. I.) Inſtitutt. philoſophiae rationalis. Ien. 1723. 8. A.
Tennemann. (W. G.) Lehren der Sokratiker über Unſterblichkeit. Jena, 1791. 8.
— — Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. Lpz. 1792-95. 4. B.B. 8.
Tertullianus. Opera. p. Rigaltium. Par. 1641. 2. Voll. fol.
Tetens. (N.) Ueber den Urſprung der Sprache und der Schrift. Bützow. 1772. 8. A.
— — Philoſophiſche Verſuche über die menſchliche Natur. Lpz. 1777. 2. Thh. 8.

Theophrastus. Characteres. Ed. Fiſcheri. Cob. 1763. 8. B.
Thomas ab Aquino. Summa Theologiae. Antverp. 1614. fol.
Thomasius. (Iac.) Erotemata Logica Lipſ. 1678. 8. A.
—— —— Exercitatio de Stoica mundi exuſtione. Lipſ. 1676. A.
Thomasius. (Chr.) Inſtitutiones Iurisprudentiae diuinae. Hal. 1730. 4. B.
—— —— Fundamenta Iuris naturae et gentium. Hal. 1718. 4. B.
—— —— Plenior Hiſtoria iuris naturalis. Hal. 1719. 4. B
—— —— Anleitung zur Sittenlehre. Halle, 1718. 8. B.
—— —— Ausübung der Sittenlehre. Halle, 1718. 8. B
Tiedemann (D.) Verſuch einer Erklärung des Urſprungs der Sprache. Riga, 1772. 8. A.
—— —— Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie. Lpz. 1776. 3. Thh 8.
—— —— Unterſuchung über den Menſchen. Lpz. 1777-78. 3. Thh. 8.
—— —— Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. Marb. 1791 – 97. 6. B.B. 8.
Tieftrunk. (J. H.) Philoſophiſche Unterſuchungen über die Tugendlehre.
Timaeus Locrus. In Gale ſcriptoribus mythol. ſ Gale.
Titel. (G. A.) Über Kants Moral-Reform. Frf. und Lpz. 1786. 8. B.
—— —— Kantiſche Denkformen. Erf. 1787. 8. A.
Toland. (I.) Letters to Serena. Lond. 1704. 8 A.
Töllner. (J. G.) Vermiſchte Aufſätze. Frf. a. d. O. 1767 69 2. Thh. 8. A.
Ulrich. (I A. H.) Inſtitutiones logicae et metaphyſicae. Ien. 1785. 8. A.
—— —— Eleutheriologie Jena, 1788. 8.
Vayer. (F. de la Motte) Oeuvres, à Paris. 1669. 15. T.T. 8.
—— —— Dialogues faits à l'imitation des Anciens, p. Oraſius Tubero. Frf. 1716. 2. T.T. 8. A. (ſtehen nicht in den Werken.)
Villaume. ( ) Von dem Urſprunge und den Abſichten des Uebels. Lpz. 1784-87. 3 B B. 8
Voltaire. Candide, ou l'Optimiſme. 1761. 12. A.
—— —— Dictionaire philoſophique, à Londres. 1765. 8. A.

Voltaire. Philoſophie de l'Hiſtoire. ſ. Bazin.
Vossius. (G. J.) De origine et progreſſu Idololatriae. Frf. 1668. 2. T. T. 4. A.
Walch. (J. G.) Philoſophiſches Lexicon. Durch Hennings. Lpz 1775. 2. Thh. 8.
Weißhaupt. (A.) Apologie des Mißvergnügens. Frf. u. Lpz. 1787. 8. A.
— — Ueber die Gründe der menſchlichen Erkenntniß. Nürnb. 1788. 8. A.
— — Ueber die Kantiſchen Anſchauungen. Nrb. 1788. 8. A.
— — Ueber die Kantiſchen Begriffe von Raum und Zeit. Nrb. 1788. 8. A.
Werdermann. (J. C. G.) Neuer Verſuch zur Theodicee. Deſſau u. Lpz. 1784–93. 3. Thh. 8. A.
Wezel. (C.) Verſuch über die Kenntniß des Menſchen. Lpz. 1784–85. 2. Thh. 8. A.
Wieland. (C. M.) Goldener Spiegel. Lpz. 1772. 4. Thh. 8. B.
Wolf. (C. de) Pſychologia empirica. Frf. et L. 1732. 4.
— — Pſychologia rationalis, ib. 1734. 4.
— — Philoſophia rationalis. ib. 1718. 4. A.
— — Philoſophia prima. ib. 1730. 4. A.
— — Coſmologia generalis. ib. 1737. 4. A.
— — Theologia naturalis. ib. 1736–37. 2. T. T. 4. A.
— — Philoſophia practica univerſalis. 2. T. T. 4. B.
— — Philoſophia moralis. Hal. 1754. 5. T. T. 4. B.
— — Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele. Frf. u. Lpz. 1738. 8. A.
— — Vernünftige Gedanken von der Menſchen Thun und Laſſen. Halle, 1720. 8. B.
Wolf. (I. C.) Manichaeiſmus ante Manichaeos. Hamb. 1707. 8. A.
Wollaston. (W.) Religion of Nature delineated. Lond. 1724. 4. A.
Wüſtemann. (J. E.) Reſultate der Jacobiſchen und Mendelsſohniſchen Philoſophie. Lpz. 1786. 8. A.
Xenophon. Opera. p. Welſium. Oxon. 1703. 5. Voll. 8.
Zarabella. (I.) De rebus naturalibus Libb. XXX. Colon. 1602. 4. A.
— — Opera Logica, Venet. 1578. fol. A.
Zimmermann. (J. G.) Von der Erfahrung in der Arzneykunſt. Zürich. 1777. 2. Thh. 8. A.

Zobel. (R. W.) Gedanken über die verſchiedenen Meinungen der Gelehrten vom Urſprung der Sprache. Magdb. 1773. 8. A.

Zollikofer. (G. J.) Betrachtungen über das Uebel in der Welt. Lpz. 1777. 8. A.

Zoroaster. Zend-Aveſta contenant les idees theologiques, phyſiques et morales de ce Legislateur: traduit ſur l'Original Zend., avec des Remarques p. Auquetill du Perron. à Paris 1772. 2. T.T. 4. A.

---

Von dieſem Verzeichniß ſind, um des Raumes willen, weggeblieben: 1) alle Abhandlungen welche in Zeitſchriften anderer Herausgeeber eingerückt ſind, und die meiſten Zeitſchriften ſelbſt: z. B. von Eberhard, Fichte, Niethammer u. a. m. 2) die anonymiſchen Werke; 3) manche Schriften von Verfaſſern die in dem Verzeichniß angeführt und nicht angeführt ſind; wenn ſie entweder in dem Buche ſelbſt vollſtändig genug angegeben waren, oder zu dieſer kleinen Bibliothek nicht ſo weſentlich zu gehören ſchienen. Wer einige bedeutende Schriften, z. B. die Fichtiſchen, Tiedemanns Theätet, Bouterweks Apodictik, und a. dgl. vermißt: der erinnere ſich, daß dieſe weit ſpäter waren, als die Ausarbeitung der Lehrſtücke, bey denen ſie hätten in Rückſicht genommen werden können.

LB Coburg

6. 9. 73

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Platner, Ernst,

Ernst Platners Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte

Bd.: Anderer Theil

1800

Coburg, Landesbibliothek -- B II 10

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916400-2